

د. علي عبود المحمداوي

الفلسفة السياسية:

كشَفَ لِمَا هُوَ كَائِنٌ، وَخَوَّضَ فِيهِ مَا يَنْبَغِيهِ لِلْعَيْشِ مَعًا



مكتبة
هؤمن قریش

مسائل فلسفية

مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية

الفلسفة السياسية:

كشَفَ لِمَا هُوَ كَائِنٌ، وَخَوَّضَ فِيهِ مَا يَنْبَغِي لِلْعَيْشِ مَعاً

الفَلَسَفَةُ السِّيَاسِيَّةُ:

كَشَفٌ لِمَا هُوَ كَائِنٌ، وَخَوْضٌ فِيهِ مَا يَنْبَغِيهِ لِلْعَيْشِ مَعاً

د. علي عبود المَحْمَدَاوي

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة بغداد

منشورات الاختلاف
Editions El-khtalef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

جميع الحقوق محفوظة



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبى

بناية المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055



4، زنقة المأمونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darclamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions Elkhitlef

149 شارع حسبية بن بوعلی

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhitlef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأيّة وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أيّة وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

الإهداء

إلى أساتذتي وزملائي وطلّبتِي..

وإلى الحالمين بكلّ ما يَنْبَغِي فِي عَصْرِ قُبْحِ مَا هُوَ كَائِنٌ..

د. علي عبود

المحتويات

المقدمة: في الفلسفة السياسية: مزاجية حق التأمل بمطلب التغيير	15
مدخل مفاهيمي: السياسة وعلاقتها: سرد في المصطلحات والمفاهيم السياسية	19
تمهيد: في ماقبل الفلسفة السياسية اليونانية الفكر السياسي الشرقي	31

الفصل الأول: الفلسفة السياسية عند اليونان:

من المثال إلى فحص الواقع والتنبؤ به	37
ماقبل أفلاطون: التفكير السياسي من الأسطورية إلى الديمقراطية فالقوة	37
- السفسطائيون: معيار القوة ومعنى القانون	39
سقراط Socrates (470-399 ق.م): الفضيلة والسياسة	43
أفلاطون Plato (427-347 ق.م): من حكم الفيلسوف إلى حكم القوانين	46
- غاية الدولة ومهمتها عند أفلاطون	46
1- كتاب الجمهورية	47
- النفس والمجتمع والعدالة	48
- الحاكم الفيلسوف	49
- المشاعة	51
- نُظم الحكم	51
2- كتاب السياسي (رجل الدولة)	52
- السياسة: فن يقارب فنوناً أخرى	52
- تعريف السياسي عبر استبعاد ما لعلاقة له بفن السياسة	53
- السياسي والقانون	53
- الدساتير وانظمة الحكم غير الكاملة	54
- السياسي: وظيفته وأعوانه	55
3- كتاب القوانين (أو الدساتير أو النواميس)	56
- مبادئ كتاب القوانين	56

- 57 - أهداف كتاب القوانين، وظهور النظام المختلط.....
- 58 - المدينة والمواطنون والنظام المختلط.....

أرسطو طائيس Aristotle (384 - 322 ق.م.):

- 60 - الدولة من استقراء الواقع إلى صنع ما ينبغي أن يكون.....
- 61 - الدولة.....
- 63 - المواطنة.....
- 64 - العدالة.....
- 64 - الصداقة ومرافقتها للعدالة عند أرسطو.....
- 65 - أنظمة الحكم أو أنواع الحكومات والديساتير عند أرسطو.....
- 66 - النظام المختلط بوصفه النظام الأفضل عند أرسطو.....
- 67 - الفصل بين السلطات ووظائفها عند أرسطو.....
- 69 - الفصل الثاني: الفلسفة السياسية عند الرومان.....
- في تحولات نمط التنظيم السياسي الروماني:

1- بوليب "بوليبوس" Polybius (208-126 ق.م.): النظام الأصلح هو النظام المختلط

- 71 - النظام المختلط عند بوليب.....
- 72 - الرومان وسبب قوتهم عند بوليب.....
- 73 - أهمية فكر بوليب السياسي وأثره على من بعده.....

2- شيشرون Marcus Tullius Cicero (106-43 ق.م.): نحو استعادة النظام

- 75 - المختلط بصيغة أخرى
- 76 - القانون الطبيعي واحتقار العامة عند شيشرون.....
- 77 - الدولة ونظامها عند شيشرون.....
- 78 - النظام المختلط بوصفه مخرجاً من أزمات التدهور.....

3- سنيكا Seneca (4 أو 6 - 65 م): جدل التحرر والاستبداد المستتير

- 80 - حالة الطبيعة أو المجتمع ما قبل السياسي عند سنيكا.....
- 80 - الحكمة وتوعية الأفراد عند سنيكا.....
- 81 - النزعة الدينية والتعاليم السياسية والاجتماعية لدى سنيكا.....
- 82 - النظام الثنائي والمستبد المستتير.....

الفصل الثالث: الفلسفة السياسيّة في العصر الوسيط المسيحي:

83 أفكار العناية والمدن الإلهيّة.....

1- أوغسطين (أوغسطينيوس) Saint- Augustin (345-430م):

85 مدينة الله ومدينة الدنيا

86 - السيفان أو مدينة الله والدنيا

88 - الأمم المسيحيّة

89 - العدالة

89 - في أصل السلطنة وطبيعتها.....

2- توما أو توماس الإكويني Thomas Aquinas (1224-1274م):

91 الدولة والمجتمع والنظام الإلهي

92 - الأخلاق وتأسيس القانون

93 - ضرورة الاجتماع والحياة السياسيّة

93 - المجتمع والسلطات

95 - نظم الحكم وأنواعها

الفصل الرابع: الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة:

97 الحكم الفاضل بين مثاليته وواقعته.....

1- أبو نصر الفارابي (260-339هـ): الحكم الفاضل وأضداده.....

99 - ضرورة الاجتماع وطبيعة المجتمعات.....

99 - المجتمع

100 - في رئيس المدينة الفاضلة ومزاياه.....

102 - في خصال رئيس المدينة الفاضلة

103 - مضادات المدينة الفاضلة

2- ابن سينا (370-428 هـ): التأسيس لدولة الشريعة بوصفها تدبيراً

105 للنفوس الكثيرة في المدينة

105 - ضرورة الاجتماع والعناية الإلهيّة

106 - طبيعة المجتمع ومراتبه.....

- 107- السياسة الشرعية وضرورتها
- 108- الرئاسة والملك، ودور اللطف الإلهي في ذلك
- 109- شروط الخليفة:
- 110- وظائف الخليفة في المدينة عند ابن سينا

3- ابن خلدون (732-808هـ): التعاقب الدوري: فلسفة الدولة..... 111

- 111- الفلسفة والتاريخ
- 112- ضرورة الاجتماع البشري بوصفه عمراناً
- 113- طبيعة المجتمع والأقاليم وأفضلها
- 114- الملك والسياسة وإمكان تقبلها
- 115- الدولة: عمرها وأجيالها
- 116- أطوار الدولة

الفصل الخامس: الفلسفة السياسية الحديثة:

119 من الواقعية المفرطة إلى اليوتوبيا المفرطة.....

- 119انهيار السلطة البابوية وظهور الملكيات القومية القوية

1- نيكولا مكيافيلي Nicola Machiavelli (1469-1527م):

- 121القوة هي المؤسسة لدولة الأمة
- 122- الدولة الأمة والموحدة والقوية
- 124- الأمير: صفاته ووظائفه
- 125- نظم الحكم
- 126- الدين والأخلاق والسياسة

2- توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679م):

- 130تأسيس الحكم المطلق وكشف شوائبه
- 131- الإنسان والقانون في حالة الطبيعة
- 134- التعاقد أو التفويض من أجل تأسيس الدولة
- 135- المجتمع المدني: نتيجة للدولة
- 136- نظم الحكم
- 137- الدين والسياسة عند هوبز

3- جون لوك John Locke (1632-1704م):

- 138..... الحرية وتأسيس الليبرالية والدولة الحارسية.
- 139..... - حالة الطبيعة وحقوقها بوصفها مقدمة لضرورة الحكومة.
- 141..... - الحكومة نتيجة التعاقد الاجتماعي.
- 142..... - الغرض من الحكومة.
- 143..... - أنظمة الحكم أو أشكال الحكومات.
- 144..... - انحلال الحكومة وإنهيارها.
- 145..... - الثورة والمقاومة للحكام ومخترقي العقد.

4- جان جوك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778م):

- 147..... العقد الاجتماعي والارادة العامة.
- 148..... - حالة الطبيعة.
- 150..... - الحرية والمساواة والإساءة لهما.
- 150..... - العقد الاجتماعي.
- 153..... - الحكومات وأصنافها والموقف منها.

5- إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804م):

- 156..... السياسي الخلق والسلام الدائم.
- 156..... - حالة الطبيعة.
- 157..... - الفلسفة السياسية مؤسسة على فلسفة التاريخ والقانون.
- 160..... - المجتمع المدني ومكتسباته.
- 162..... - نظم الحكم.
- 164..... - الحرب والسلام.

6- جورج ويلهلم فريدريك هيغل (1770-1831):

- 166..... Georg Wilhelm Friedrich Hegel الدولة غالية الروح الموضوعي.
- 166..... - الهندسة الفلسفية لهيغل وموقع الفلسفة السياسية منه.
- 167..... - الروح الموضوعية وانبثاق فكرة الدولة وتجسد واقعها.
- 170..... - مقومات الدولة.
- 171..... - علاقة الدين بالدولة.
- 172..... - خلاصة.

7- كارل ماركس Karl Marx (1818-1883):

- الدولة: نتاجاً للصراع والتفوق الطبقي. والشيوعية هي تجسيد التحرر الإنساني. 174
- التاريخ والاقتصاد والسياسة عن ماركس 175
- 1 - المجتمع البدائي 176
- 2- مجتمع العبودية 177
- 3- مجتمع الإقطاع 178
- 4- الرأسمالية 178
- 5- الاشتراكية والشيوعية 179
- الدين والمواطنة: بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني عند ماركس 181
- حقوق الإنسان ليست حقوق المواطن 182
- التحرر الإنساني بالخلاص من الأثنية والفردية، وليس بالتحرر السياسي 183

الفصل السادس: الفلسفة السياسية المعاصرة:

- انعطافات نحو استعادة الفعل السياسي الديمقراطي وتأسيسات العدالة 185

1- كارل بوبر: K. Popper (1902-1994)

- العقلانية النقدية من أجل المجتمع المفتوح 187
- الفلسفة السياسية وحلول مشاكل المجتمع 188
- المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ونقد التاريخية 189
- الليبرالية ومبادئها 191

2- حنة أرنت Hannah Arendt (1906-1975):

- الفعل السياسي ونقد الشموليات 195
- تسيّسات الحياة ونشاطاتها 196
- الحرية والمساواة والفعل السياسي 197
- في السلطة والعنف 199
- نقد التوتاليتارية 200
- نفاة الشر 201
- الثورة 202
- كيفية استعادة الفعل السياسي 203

3- جون رولز John Rawls (1921-2002):

- العدالة: مسألة إنصاف. نحو ليبرالية معدلة، ومشروع للسلام بين الشعوب. 205.....
- مهمة الفلسفة السياسية عند رولز 206.....
- نظرية العدالة عند رولز 206.....
- الوضع الأصلي أو البدئي (من مستوى أول)، وستار الجهل عن رولز 207.....
- مبادئ العدالة: عن رولز 208.....
- اكراهات أو قيود أو متطلبات العدالة 209.....
- العدالة والتعاون الاجتماعي والمجتمع الحسن 210.....
- الحقائق المترتبة على تصور العدالة 211.....
- قانون الشعوب عند رولز 211.....
- الوضع الأصلي (من مستوى ثانٍ)، وضع الشعوب بدئياً، ومبادئه 212.....

4- يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929-...)

- العقلانية التوافقية والديمقراطية التشاورية 215.....
- الإنسان وعوالم الفعل 216.....
- المجال العام.. ماهيته وفاعليته 219.....
- البعد السياسي للمجال العام وعلاقته بالمجتمع المدني 220.....
- القانون ومأسسة النقاشات 221.....
- الحقوق: تصنيفاتها، وشرعيتها عند هابرماس 221.....
- الديمقراطية التشاورية عند هابرماس 222.....
- مبادئ الديمقراطية التشاورية - القانونية 222.....
- المواطنة والدولة ما بعد القومية 223.....
- الدين والدولة ومجتمع ما بعد العثمانية عند هابرماس 224.....

- الخاتمة 227.....
- الهوامش 233.....
- المصادر والمراجع العربية والمعرية 259.....

المقدمة

في الفلسفة السياسية:

مزاجية حق التأمل بمطلب التغيير

إذا كانت الفلسفة السياسية هي البحث التأملي الذي يسعى لتحليل وفهم المبادئ أو العناصر الأولية التي يقوم عليها النشاط السياسي العملي⁽¹⁾، فإننا، بالتأكيد، لا يمكن أن نصنع، بذلك، فصلاً بين النظرية والممارسة في الفلسفة السياسية (بمختلف نتائجها)، وحتى تلك التي سُميت بالمثالية فإنما هي ردة فعل بالضد مما هو قائم من التردّي أو الضياع أو الانهيار للفعل السياسي. ولذلك يلزم أن تكون الفلسفة السياسية آخذة بالحسبان، دوماً، تساؤلات من قبيل: ما الواقع؟ وما يجب أن يكون عليه؟ وهنا تدخل المعيارية أو البحث عن القيمة للممارسة السياسية، أو لمثلها، وتخوم كماها. وذلك ما نسعى له في هذا الكتاب: إنّه محاولة لكشف هذا الجدل بين الواقع السياسي، "الممارسة" والمثال السياسي "النظرية"، ومن ثمّ البحث في كليهما. واختبار أحدهما على الآخر، مع التركيز على الجانب النظريّ وعرضه لتساؤل: هل هو ما ينبغي حقاً للعيش معاً؟

تقوم الطريقة الفلسفية لدراسة السياسة على افتراض وجود ما هو مثاليّ، أو قيمة عليا، ومن ثمّ تستخلص منها العلاقة بطبيعة الواقع، من خلال الخوض في طبيعة الدولة، ووظيفتها، وغرضها، ونظم الحكم فيها، وطرق نشوئها وانهارها؛ ولذلك فهي تعمل على إيجاد اتساق بين النظرية والحقيقة التاريخية والحياة السياسية،⁽²⁾ وذلك يعني مرونة الفلسفة السياسية على الرغم من أطرها الكلية في التفسير للواقعة السياسية، وأقصد أنّها يمكن أن تتبدل؛ لأنّها تتعلق بعامل متغير: وهو واقع الدولة، والسلطة السياسية.

وكذلك يمكن أن تكون الفلسفة السياسيّة، في حال عدها نظريّة للنظام السياسيّ (بغض النظر عن مصداق تطبيقها بصدق)، مرادفةً لمفهوم الأيديولوجيا أو النظام الفكريّ السياسيّ المعتمد لدى السّلطة الحاكمة، وهنا تفهم بالضد من علم السياسة، وهذه الضديّة ناشئة من المقارنة القائمة بين: ماهو علم وماهو فلسفة. كما أن الفلسفة السياسيّة يمكنها أن تُمَيِّزَ عن الفكر السياسيّ، في أن الأخير يتزامن مع حياة سياسيّة معيّنة، ورجالاتٍ معيّنة⁽³⁾ ولايعني الفكرُ السياسيّ، دوماً، ذلك البحثَ القيميّ أو الفحصَ والنقدَ من أجل المثال أو القيمة الفضلى للممارسة السياسيّة، بل ماهو منتج داخل حياة سياسيّة معيّنة من أولئك الرجال/النساء، ولعلّ هذا التمييز ليس بذّي حدودٍ واضحةٍ جداً. وقد يعني الفكرُ السياسيّ الإطار التاريخيّ لمجموعةٍ فلسفاتٍ سياسيّة. وقد يتبيّنُ الحدُّ مع الفكرِ أو التفكيرِ السياسيّ، في أن الأخير إنّما يمثلُ مجموعةً تلك النظريات، والتي تعدُّ سيلاً من التجارب لها⁽⁴⁾ وكذلك المحاولة الدائمة في اختبارها من أجل تحقيق حُلُم النظرية أو هدفها المنشود في الأفضل والأكمل والأصح والأصدق فتكون فلسفةً سياسيّة.

وتلتقي الفلسفة السياسيّة في الكثير من الأحيان مع النظرية السياسيّة، أو تعمل مرادفة لها، فهي ناشئة عن أسئلةٍ مستمرةٍ عبر الزمن في المسألة السياسيّة، فالمنظرون السياسيّون يعملون على بناء سيناريوهات متكاملة تهدف إلى إبراز عوائق الفعل السياسيّ، ومايجب فعله لمواجهة تلك العوائق آخذين في الحسبان مثال موضوع المسألة السياسيّة، كما في مثال العدالة أو الحقوق أو النظام الأصح، وهنالك من يحدد فرقاً بين الاثنين: فالنظرية السياسيّة هي التجريد والتأمّل النظريّ في السياسة، بينما من شروط الفلسفة السياسيّة معرفة طبيعة الأشياء السياسيّة، وفي الوقت نفسه تحاولُ التعرفَ على ملامح النظام الفاضل، وهذا الطموح نحو الفاضل لاينشأ من الرغبة المجردة بالتأمّل النظريّ؛ وإنّما يكون نتيجة لضرورات عمليّة وملحةٍ قد تتعلق بسوء الواقع والطموح لما يتجاوزه.⁽⁵⁾

وبقدر تعلق "المطلب المثالي" بالفلسفة السياسيّة، فثمة أساسٌ لفعل الفلسفة السياسيّة، منهجيّاً، وهو: النقد. فالأداة التي تكفل معنى فعل التفلسف هي النقد؛ ولذلك يتعيّن على الفلسفة السياسيّة أن تعمل على التفكير في شروط خطاها

الخاص من وضعيّة نقدية، لادوغمائية، وعليها أن لا تحدد نفسها بسياق مذهبيّ معين، أو زمن مُعيّن أو أطروحة منجزة من شخص "فيلسوف" معين؛ بل تتخذ من الانفتاح طريقاً لها؛ لغرض فهم تحولات الخطاب الفلسفيّ- السياسيّ، ولكي تستطيع أن تخرجنا من كلّ أزمات الشموليّة والعنف والاستبداد التي عانى منها الإنسان، في كثير من قسّمات وجه تاريخه المضرج بدماء هذه المؤسسات الواحديّة، لفهم الحياة والممارسة السياسيّة على وجه الخصوص.⁽⁶⁾ وهنا قد نلاحظ نوعاً من القطع مع الأيديولوجيا! وذلك يصح كذلك، على الرغم مما قدمناه في تجلّي الفلسفة السياسيّة في بعض الأحيان. بمظهر الأيديولوجيا، ولكننا نذكرُ هنا أن ذلك إنّما يكون حينما تُتخذُ فلسفةً سياسيّةً معيّنة خطاباً رسمياً لنظامٍ سياسيّ مُعيّن أو حركة سياسيّة معيّنة.

بكلمة أخرى، تعمل الفلسفة السياسيّة على تقويم التنظيم الاجتماعيّ- من جهة اعتباره منطلقاً للممارسة السياسيّة، ولاسيّما السلوك الحكوميّ، وكل ذلك، بحس أخلاقيّ، مضمّر أو معلن، (أي: غايات أخلاقيّة). لكنها تدرس أيضاً الحقائق المتعلقة بذلك التنظيم، وذلك يضمن جانبيين: الوصفيّ والأخلاقيّ، بحيث يمكننا أن نتصور اكتمال صورة الفلسفة السياسيّة في معالجتها لهذين الجانبين. وهي تعمل بذلك على مفاهيمٍ سياسيّةٍ من قبيل الاستقلال الذاتيّ، أو الحرّيّة، بوصفهما تقريراً للمصير عقليّاً، أو مفاهيم من مثل العدالة والديمقراطيّة والحقوق والإلزام السياسيّ؛ لأجل إتمام هدفٍ جماعيّ، يكون منطلقاً لأيّ مجتمع يبتغي العيش بكرامةٍ، ويسير لتطبيق وظائفه عبر إطارٍ سياسيّ يضمنُ له تلك الأهداف.⁽⁷⁾

وهناك أربعة أدوار للفلسفة السياسيّة هي: ⁽⁸⁾

1- الدور العمليّ: النظر في الجانب العملي الناشئ من النزاع السياسيّ، والحاجة لحلّ مشكلة النظام السياسيّ.

2- الدور التوجيهيّ: الإسهام في كميّة تفكير الناس في مؤسّساتهم السياسيّة والاجتماعيّة، وأهدافهم الأساسيّة ومقاصدهم بوصفهم مجتمعاً ذي تاريخ مقابل أهدافهم بوصفهم أفراداً. وذلك لأنّ أفراد أيّ مجتمع بحاجة لفهم أنفسهم بوصفهم أعضاءً سياسيّين، وبذلك عليهم فهم

حقوقهم ومواطنتهم ومساواتهم ووضعهم في الديمقراطية، مثلاً، وكيف يؤثر ذلك في علاقتهم بعالمهم الاجتماعي؟

3- دور التسوية: وهو الذي يقوم بتهدئة إحباطاتنا وغضبنا على مجتمعنا، وذلك بأن تبين، ومن منظور فلسفي، كيف نتقبل عالمنا الاجتماعي بصورة إيجابية لكن ليس بالإذعان له، وإنما بالبحث عن الخير السياسي العقلاني فيه أو لأجله.

4- الدور اليوتوبي الواقعي: على الفلسفة السياسية أن تسيّر حدود الإمكان السياسي العملي، ومحاكاة أملنا في مستقبل مجتمعنا، وفي تحقيق نظام سياسي لائق على الأقل.

وهذه الأدوار تشكل رؤية مُلخّصة وشبه شاملة لما تحاول الفلسفة السياسية الحكاية فيه؛ فهي لا تنصرف نفسها في تفسير أو تبرير وإنما تحاول التغيير، وهي لا تنطلق نحو مشروع التغيير بلا قاعدة بل من أسس نظرية وإمكانات واقعية؛ ولذلك تلتزم الأدوار في مهام ملتبسة ومشاركة لافكاك بينها.

سيكون كتابنا، هذا، مراجعة لتحقيق هذه الأدوار في أطروحات تاريخها، أي في ما أنجزه الفلاسفة من رؤية في السياسة، بحثاً وتحليلاً ونقداً وتأويلاً. وسنحاول، من خلال ذلك، أن نسبر أغوار التحولات التي رافقت هذه المسيرة، فأنتجت نظريات سياسية تقليدية وتبريرية أو نائرة وتغييرية، من الفكر الشرقي القديم إلى الفلسفة المعاصرة، وفق متطلبات منهجية وأولويات معرفية. أمل أنني قد وفقت فيه.

د. علي عبود

مدخل مفاهيمي

يتضمن هذا المدخل مجموعة من المصطلحات - المفاتيح لفك النص الفلسفي السياسي، ولأن هذه الكلمات - المفاتيح لاتفارق، في معظمها، أبعاد الفلسفة السياسية، ولا يكون فيلسوف السياسة مستغنياً عنها، ولا دارس الفلسفة السياسية بغني عن التعرف عليها، لزم أن نوجز سرداً تعريفياً بها، يمر من بنية الدولة ومقوماتها، إلى الحكم فيها وأنواعه، إلى التجاذب مع غيرها وما ينتج عنها، إلى ما يتوخى من الممارسة السياسية.

السياسة وعلائقها: سرد في المصطلحات والمفاهيم السياسية:

1- السياسة Politics: في اللغة العربية تعود لجذر ساس، والسّاس، وجمعه ساسة، أو سوّاس، وهو الذي يُعنى بالدواب ويقوم بأمرها "سائس الخيل"⁽⁹⁾، و Politics تعود في أصلها إلى polis التي كانت تشير إلى المدينة، ويمكننا أن نبي على الأصلين: إن التدبير لشؤون المجتمع والدولة هو مانسميه اليوم بالسياسة. ولو أمعنا النظر في التمييز بين الدالتين، لوجدنا، أنه حتى، بنية اللغة، التي أُشتقت منها دلالة المعنى، تحكي لنا طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ففي العربية أو الشرق قديماً كان، ولا يزال، يتعامل مع المحكوم بوصفه أحد رعايا أو موضوعات الحكم، وبلغة أقسى: أحد عبيدها، بينما في الدلالة الغربية (لاتينية كما في الأصل أو الإنجليزية كما في الاشتقاق) إنما تتعلق بأمر المجتمع وكيف يدير أموره، في منافسة، للمشاركة لصنع الشأن العام ومتعلقاته.

ولعلنا نقف مع الدلالة الاصطلاحية، اليوم، للسياسة التي يمكنها تلخص في: ما يخص تدبير شؤون الدولة أو الحكومة، ومعرفة مصالحها وكيفية إدارتها بما يخدم مواطنيها؛ ولذلك نجد هنالك من يعرفها بأنها: "فن الممكنات وتدبيرها حسب

مصالح الجماعات ومتطلبات العصر ومنافسات الأمم الأخرى".⁽¹⁰⁾

ويعرف علم السياسة بأنه: الدراسة التي تتصل بالسلطة أو بحكومة الجماعات، أي دراسة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين وذلك في إطار مختص هو الدولة. ولذلك فعلم السياسة يدرس السلطة داخل هذه التجمعات المركبة والتي تتضمن في عاداتها مجموعات متداخلة مع بعضها كالحزب السياسي والدولة والمنظمة الدولية.⁽¹¹⁾

2- السلطة Authority: تعود السلطة إلى أصل سلط في اللغة، والسلطة: هي القهر، وقد سلطه الله فتسلط عليهم، والاسم سلطة بالضم،⁽¹²⁾ تحدد السلطة اصطلاحاً، في الغالب، بكونها: القدرة على فرض الإرادة على آخرين، كما وتعرف بأنها: إمكان فرض الإرادة الخاصة وسط علاقة عامة، وبالرغم من أن السلطة ليس محصورة بالمعنى السياسي فقط، إلا أنها، ولوقت طويل، ارتبطت به. وقد اهتمت الفلسفة السياسية بتحليل سلطة الدولة.⁽¹³⁾

2- الدولة State: لا يمكننا أن نتكلم عن معنى واحد للدولة، فتاريخياً يمكننا أن نرصد تحولات لمعنى الدولة، فالدولة مع اليونان كانت تشير للمدينة، لأن أعلى التنظيمات السياسية والإدارية آنذاك كانت حدود المدينة، والتي تقتصر على الممارسات السياسية ذات المدى المحدود جغرافياً وسكانياً، لصغر حجم الدولة وقلة سكانها، كما في دولة المدينة في أثينا. هذا هو النموذج الأول بينما فيما بعد معاهدة وستفاليا 1648، وظهور مفهوم الدولة القومية وحقوقها، بعد الهيمنة الامبراطورية للكنيسة، تغيرت خارطة الدولة وحدودها وطبيعة العلاقة مع ساكني حدودها الجغرافية، وفي ما بعد جرى الحديث عن الدول الوطنية التي قد تذيب داخلها حتى القوميات، أما اليوم فهنالك الدول التي تسمى مابعد الأمة أو مابعد القومية والوطنية، وهي الدول المفتوحة على غيرها أو تتشارك معها عبر اتحادات إقليمية، كما في مشروع الاتحاد الأوروبي.

ويمكننا أن نعطي تعريفاً للدولة بمختلف قسماتها على أنها: المجموعة البشرية التي تقطن مساحة معينة من الأرض، وتحكمها سلطة سياسية تتمتع بالسيادة في

تطبيق قوانينها على مواطنيها وأرضها. وبكلمة ثانية هي: "الكيان الحقوقي والدستوري، المتكون من أرض وسكان وحكم، وهي أعلى أشكال المؤسسات السياسية للجماعات المتحضرة".⁽¹⁴⁾ وتميز الدولة عن غيرها من التشكيلات الجماعية الإنسانية الأخرى في كونها تمتلك السيادة، "فالمقاطعة هي مجتمع إقليمي مقسم إلى حكومة ورعايا. وقد تكون النقابة أو الكنيسة كذلك. ولكن أيًا من هذه المجتمعات لا تمتلك سلطة قسرية عليا. بل وعلى كل منها أن ترجع علاقاتها إلى تلك العلاقات التي تسبغ السلطة القسرية العليا عليها صفة الشرعية. ذلك أن إرادة الدولة لا تقبل التحدي من الناحية الرسمية، وإلا لما أمكن أن تكون إرادة عليا. ولهذا السبب ذاته لا تقبل إرادتها التقسيم ولا التغيير فالدولة [إرادة الدولة]... ذات سيادة لأنها تصدر أوامرها للجميع ولا تتلقى أمراً من أحد، ومن ثم فأوامرها قانون ملزم لكل من يقع في دائرة اختصاصها".⁽¹⁵⁾ إنه لمن الطبيعي أن يجتمع الناس ليشكلوا مجتمعاً سياسياً، فالدولة لا تزيد على كونها شيء اصطناعي، فهي ليست تجمعاً عفويّاً بين الأفراد.

3- الحكومة Government: هي السلطات التي تقوم بتشريع وتنفيذ القوانين، ومقاضاة خروقات تشريعات وتنفيذات السلطات هذه، وقد تحصر بمعنى السلطة التنفيذية بالدقة، وكما ينقل خليل أحمد في معجمه أن "الحكومة بمعناها الأخص تدل على مجموعة الهيئات الإجرائية أو التنفيذية وأعضائها"⁽¹⁶⁾ وقد تتداخل الحكومة مع مفهوم الدولة إذا عبّر، في سياق الكلام، عن تدخل الدولة، مثلاً، في شأن ما، فذلك يعني تدخل الحكومة.⁽¹⁷⁾

4- الشرعية legitimacy: تُعد شرعية السلطة السياسية من أهم الموضوعات الشائكة في الفلسفة السياسية، وقد تصارعت عليها العديد من النظريات على مر التاريخ، فهناك منطق القوة المانح للشرعية، وهناك التسوية الإلهي، كما يوجد المصدر الحقوقي والممارسة التمثيلية عبر الانتخاب، أو المشاركة المباشرة في السلطة للمواطنين، لكنها تبقى في الجمل: رضا المواطنين عن الحكم القائم والقناعة به، وقد يخرج هذا التعريف الكثير من اشتباهات المنظرين في أن

القوة أو التخويف أو التسويغ الإلهي ومن ثم التلويح به للتخويف معياراً لشرعيتها فيقصر الشرعية على المشاركة السياسية، حتى ولو بالقبول على سلوك السلطة دون القول المباشر في ذلك.

وقد أفرز الفكر الغربي على يد ماكس فيبر ثلاثة معايير لإنتاج الشرعية⁽¹⁸⁾:

- 1- **التقاليد**: أي مراعاة التقاليد القائمة وأعرافها الاجتماعية.
- 2- **الكاريزما**: القيادة التاريخية التي تستطيع التأثير على مجتمعتها وإقناعها به.

3- **القانون**: وهو المعيار الذي يلائم الدول الحديثة والدستورية، والتي يركن إلى اعتماد القانون ملاذاً له.

ويرى يورغن هابرماس (الفيلسوف الألماني المعاصر) أن أصل الشرعية كامن في "وجود مناقشات جيدة حول مطلب النظام السياسي للاعتراف به على أنه حقيقي وعادل، والاعتراف يشمل وجود تقييم يعزو العدل والملائمة للوضع القائم، ويعتبر الاستقرار أحد النتائج المهمة للشرعية. هذه النتيجة تؤخذ على أنها استقرار للوضع الراهن والمحافظة عليه، ولكن قد يكون من الأصوب ربط الاستقرار بالامكانيات القادرة على التكيف مع حجم التوترات أو التغيرات التي تواجهه"⁽¹⁹⁾، وعليه فهناك تحول وانعطافة كبيرة لآليات منح الشرعية أو تحصيلها، عن تراث الشرعية التاريخي، فعلى الأنظمة السياسية اليوم أن تعي أن شرعيتها معتمدة على نيل رضا المجتمع وتجنب سخطه والتوترات الناتجة عن ذلك السخط.

5- **المواطنة/ المواطنة Citizenship**: المواطن هو من يُعترف به عضواً في جماعة سياسية معينة، وإعطائه حقوقاً مدنية وسياسية واجتماعية، وواجبات مالية وعسكرية واجتماعية؛ وكذلك يُنظر اليوم إلى المواطنة في علاقتها مع الجنسية التي تمثل البلد الذي يكون الإنسان مواطناً فيه.⁽²⁰⁾

وفي السياق التاريخي لمتظاهر دلالة مفهوم المواطنة، نجد أنه قد اتخذ، ولمدة طويلة، معنى الانتماء إلى دولة وطنية أو قومية، ولم يتوسع هذا المعنى إلا حديثاً،

ليدل على معنى وجود الحقوق المواطنة بالانتماء إلى الدولة، حسب مبدأ الحرية وجماعة المواطنين الأحرار والمتساوين، فلم يعد الانتماء شكلياً ولا يستعمل تعبير المواطنة اليوم للدلالة على العضوية في مؤسسة رسمية شكلياً، بل يتحدد المعنى من خلال مضمون الحقوق والواجبات، التي لمواطني الدولة ومنتسبيها⁽²¹⁾. والحديث عن المواطنة العابرة للقوميات يقتضي التحول من منطق الهوية القومية ودولة الأمة، التي رافقت نشوء الديمقراطيات، إلى بُعد عالمي يحاول عبر مفهوم المواطنة المرتبط بدلالته الحقوقية والواجبية أي الدستورية، أن يشكل صورته النهائية، وذلك من أجل القول بدول المواطنة العالمية والتي لها أبعاد كانطية، ولاسيما مع مشروعه في السلام الدائم والعالمي والذي أنتج، نظرياً لديه، القول بمفهوم الإنسان العالمي، أو المواطن العالمي.

5- العدالة Justice: المفهوم الأكثر إشكالاً وتداولاً في الفلسفة السياسية، بل أنه الذي يستطيع أن يقصر مهمة الفلسفة السياسية عليه، أي أن الفلسفة السياسية يجب عليها دوماً أن تعمل صوبه أو تنتج مقولاً تجاهه. لكن ما العدالة؟ لا يوجد، كذلك، تعريف قار وثابت للعدالة عند الفلاسفة؛ فمنذ أفلاطون إلى جون راولز، وغيره من المعاصرين، بقيت العدالة محط ترحال في المعنى، وإن لزم الأمر، لتحديد الدلالة في كلمات وجيزة، فإنها: **إعطاء كل ذي حق حقه**. وهذا تعريف ينتج عن التصور الأفلاطوني لتقسيمه المجتمع طبقياً، وضرورة قيام كل طبقة منه بمهامها، وبذلك هي تعمل وفق حقها وواجبها. وبذلك تتحقق العدالة بالمجموع.

ويرى أفلاطون أن العدالة تأخذ منحنيين: الأول: **العدالة الحسابية**: وهي التي تعتمد التوزيع بالتساوي، والثاني **العدالة الهندسية**: وهي التي تستعمل النسب في توزيع الأشياء وفقاً لمرتبتها⁽²²⁾.

بينما تشير لدى أرسطو إلى معنيين:

الأول: العدالة الإصلاحية: عبر معاقبة كل الذين لا يحترمون القوانين والأنظمة، وهنا يجب أن تكون العقوبة مكافئة للجريمة المقترفة من الجاني.

الثاني: العدالة التوزيعية: عبر تحديد نسبة الأعباء والحقوق التي يستحقها فرد ما حسب جهوده. (23)

وهناك ثلاث نظريات رئيسية في موضوع العدالة، متعارضة في تحليلها لدلالة ومعيار العدالة وأدوات ضبطها أو تطبيقها، وهي: (24)

1- **نظرية القوة:** والتي تعني أن القوي دوماً على حق، ومنه نصل إلى أن القانون الوضعي المسنون من السلطة التشريعية في الدولة عادل طالما قد أقرته السلطة، وعملت به الدولة، وذلك يُجوز استعمال القوة لتطبيق قوانينها، ومعاقبة من لا يتفق معها.

2- **نظرية القانون الطبيعي:** وهي التي تعتمد على المبادئ الأخلاقية التي يلزمنا بها العقل والمنطق، وتتعلق بمعنى الإنسان المجرد، وهي تكافئ القانون الطبيعي الذي يمنح الإنسان حقاً ملاصقاً لكيونته قبل وبعد التنظيم السياسي.

3- **النظرية النفعية:** وهي النظرية التي ترى أن العادل ماهو إلا النافع. وهي نظرة البراجماتيين، ولذلك فعدالة الدولة تنبع من النتائج التي تؤديها تطبيقات قوانينها.

6- **الديمقراطية Democracy:** ليس ثمة تعريف واحد للديمقراطية لأسباب مختلفة، منها البيئة التي شكلت معناها وصنف الدولة المنتجة فيها، وكذلك المراحل التاريخية التي طورتها أو عدلت عليها. ولو اخذنا كل ذلك بالحسبان سنجد أن الديمقراطية قد مرت بمراحل تاريخية موازية، لما تقدم من البيئة والتعديل، فكانت أولى لحظاتها الديمقراطية المتعلقة بدولة المدينة (اليونانية) والتي كانت تعني الديمقراطية المباشرة، وهي دلالة شبه لفظية للمصطلح فـ "ديموس" تعني الشعب و"قراط" تعني الحكم، وهي الممارسة المباشرة للفعل السياسي والتي تلخص بعبارة "حكم الشعب نفسه بنفسه"، ولم يبق حالها كما هو بل تبدل بتبدل نموذج الدولة الحديثة، فأصبحت الديمقراطية تأخذ واحداً من أشكال عدة، لكنه أكثر رواجاً وهو الديمقراطية التمثيلية، والتي تمخضت نتيجة الكثافة السكانية والحدود الجغرافية

الأكبر حجماً وأكثر عدداً في مواردها البشرية، فأصبحت مهمة المحكوم فيها وكأنها تحويل لأشخاص قلة ينوبون مناهم في القرار والممارسة السياسية، لاستحالة مشاركة الكل، كما برز مفهوم الديمقراطية الليبرالية والإشراكية من 13 نموذج يوردهم "ديفيد هيلد" في كتابه: "نماذج الديمقراطية"، كما أن هنالك تصنيفاً تقليدياً للديمقراطية يجعلها ثلاثة مستويات: مباشرة، كما توضح أنفأ، وشبه مباشرة تعتمد على التمثيل، لكنها تُبقي بعض الممارسات السياسية للشعب عبر الاستفتاء وأنواعه، وغير مباشرة تعمل بالتفويض التام للممثلين أو النواب. وعلى الرغم من التباين في تعريفات الديمقراطية وتطبيقاتها على مختلف العصور "إلا أن المفهوم دلالة سياسية، وتكون الديمقراطية عندما يحكم الشعب نفسه بنفسه، وبعبارة أخرى، أن يكون الشعب سيد نفسه في عملية صنع القرارات. وعلى ذلك فإننا نربط هنا بين الديمقراطية وقضايا حماية الشعب وصيانة حقوق الأفراد جميعاً داخل الدولة. ولا يقتصر الأمر على حماية حقوق أفراد معينين أو فئة واحدة مثلاً، بل يضم الأمر كافة أفراد المجتمع... وقد ينظر إلى الديمقراطية على أنها حكم الأغلبية ومنح الأقلية حقوقها، ويفهم من ذلك أن تحكم الأغلبية مع فسح المجال للأقلية بأن تصبح أغلبية، أي يسمح للأقلية بالمشاركة السياسية".⁽²⁵⁾

7- الدكتاتورية Dictatorship: وتعني الاستحواذ التام على السلطات

الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، وتعمل بدافع التخويف أو القوة. وهي "شكل من أشكال الحكم الاستبدادي، الوراثي أو الشخصي، المهور بطابع الطغيان؛ مثال حكم الواحد، ملكاً كان أم رئيساً جمهورياً، مدنياً كان أو عسكرياً"⁽²⁶⁾.

8- الأوليغارشية Oligarchy: وهي حكم القلة التي تهدف إلى الثراء أو

يكون هدفها الربح على حساب الشعب. أو هي حكم الأغنياء على حساب الفقراء.⁽²⁷⁾

9 - الأرستقراطية Aristocracy: وهي حكم القلة النخبوية، أو حكم الخواص من الناس الذي يمتلكون ميزة في معرفة أو وجهة أو مركز اجتماعي وغيره.

وكذلك قد تشير إلى الطبقة التي ترى أنها متميزة وممتازة عن غيرها، بما تملكه من مال، أو سلاح، أو حسب، أو نسب، بما يملكها مكانة اجتماعية رفيعة.⁽²⁸⁾

10- العنف Violence: تعود أصول كلمة عنف "Violence" إلى الكلمة اللاتينية Violentia، وهذه في جذرها تعني القوة. وهي أيضاً متصلة بالكلمة ينتهك Violate والتي توحى بمعنى الهجوم والإيذاء والتدخل أو الفشل في إبداء الاحترام. والعنف مثل التحكم فهو يمنع الناس من تنفيذ أهدافهم، يعيدهم إلى الخلف ويضع العراقيل في طريقهم، والعنف مثل القوة: يفرضه على الناس أهدافاً وأفعالاً وسلوكاً معيناً دون غيره.⁽²⁹⁾

وترى "هنه آرنه" أن العنف وليد عدم المعرفة بأهمية الشأن العام والفعل في فضائه، من قبل بعض الناس، مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إلى العنف بضديته على السياسة؛ وتقول: «إنه لمن غير الواقعي ومن غير العقلاني أن تتوقع من الناس الذين لا يملكون أدنى تصور لما هو الشأن العام أن يتصرفوا بشكل غير عنيف، وأن يتحاججوا بصورة عقلانية بالنسبة إلى ما يخص مصالحهم»⁽³⁰⁾، والعنف لديها بطبعه أدوات؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إلى توجيه وتسوية؛ توجيه إلى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسوية من الطرف المستعمل للعنف⁽³¹⁾ وبالرغم من أن العنف لا يعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلا أنه يقدم أدوات تزيد من القدرة البشرية.⁽³²⁾

11- التوتاليتارية/ الشمولية Totalitarism: أول من استعمل مصطلح الشمولية كان جيوفاني أمندولا Giovanni Amendola وهو الصحفي والسياسي المناهض للفاشية في 1923 وذلك في إشارة منه إلى معاداة موسوليني للبرالية واستهانتة بقواعد ومبادئ القانون.⁽³³⁾

تهدف التوتاليتارية إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرتها "تنحى إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية، بشرية، عامة، ولا تكتفي بتقليص الحرية، أيًا كان مبلغ الاستبداد في ذلك. إن النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو ترابطة من شأنها أن تعين نظام الحكم" (34).

12- الليبرالية **Liberalism**: يصف لفظ الليبرالية التقليد الثقافي الذي يؤكد على استقلال الأفراد، وروح المبادرة لديهم، وإمكانهم في تدبير أمورهم الخاصة بأنفسهم، دون العودة إلى سلطة مركزية في هذا التدبير، وكان بطابعه الأول: اقتصادي، ومن ثم تم التأكيد عليه من الناحية الاجتماعية (35). وتعمل الايديولوجيا الليبرالية على رفض سيطرة السياسي على الاجتماعي، ودعم سيطرة الاجتماعي على السياسي، ليكون متكفلاً بالحريات الفردية، لكنه لا يكفي القول بتبعية السياسي للاقتصادي، فقد يعود ذلك بفائدة للأقوى مما يوقننا في خطر سيطرة الأقوياء والأغنياء في المجتمع على العمل السياسي، ولذلك فعلى الدولة الليبرالية العمل من أجل الحفاظ على هذه التبعية، دون سقوط المجتمع في هيمنة الأقوى، أو هيمنة الرأسمالي على السياسة (36) والكافل الوحيد للخلاص من هذه الخطر في التحول هو: القانون الكافل للحريات وقمع الهيمنة.

13- العلمانية **Secularism**: لاتتعلق العلمانية بالعلم كاشتقاق لفظي، بل ترتبط بالعامي أي الخارج عن السلطة الدينية، وبكلمة أخرى، تعني العلمانية: "استبعاد الاعتبار الديني من نظراته للعلاقات الاجتماعية والحياة، وعلى المستوى السياسي يرفض الشخص العلماني أن تتحدد علاقاته السياسية بمعزل عن إرادته الحرة المباشرة. أما على المستوى العام فإن العلمانية: تقود إلى إبعاد المؤسسات الدينية عن ممارسة دور واسع في الحياة العامة" (37).

وقد أحدثت العلمانية قطيعة مع التسويغ الديني للشرعة، القائمة على تأسيس الممارسة السياسية على تقاليد دينية - كنسية، نزاعاً كبيراً في الوسط

الفكري والفلسفي استمر حتى القرن التاسع عشر. وذلك شكّل انعطافة كبيرة في فهم شرعية النظام من عدمها.⁽³⁸⁾

14- القومية Nationalism: تعود كلمة القومية إلى جذر قوم، وهم الجماعة البشرية التي تربطهم سمات مشتركة قد تكون لغوية أو دينية أو عرقية أو حتى جغرافية.

والقومية: "هي الشعور بالانتماء إلى الأمة، والأمة هي المجموع الذي يعيش على أرض واحدة، وله تاريخ مشترك، وأهداف مشتركة، ولغة مشتركة".⁽³⁹⁾ ويشوب مفهوم القومية الكثير من الالتباس والغموض وتتداخل مع مفاهيم أخرى كالوطنية، إلا أنها لا تخرج كثيراً عن الشعور بالارادة الوطنية لإثبات الهوية أو الذات الوطنية، وحرية العمل الوطني واستقلاله، وذلك لا يتم بالدقة إلا في قبال قوميات أو دول قومية أخرى وكذلك تشبك القومية كمفهوم مع الأمة، وتعود الأخيرة إلى الأصل اللاتيني من "العرق" وقد تطور مفهوم الأمة ليشمل الأرض التي يعيش عليها أفراد يشتركون بعرق وثقافة ولغة وتاريخ واحد.⁽⁴⁰⁾

15- المجتمع المدني Civil society: من أهم ما يركب مفهوم وواقع المجتمع المدني هو التنظيمات الوسيطة والمنظمات غير الحكومية، والتي أصبحت اليوم شعاراً للدلالة على تمدين المجتمع وتحضره، لكنها ليست الوحيدة التي تشير إليه، إذ إن هنالك أركاناً عدة ومن ضمنها هذه التنظيمات تشكل المجتمع المدني ومعناه على المستويين (المفاهيمي والواقعي)، ويمكن أن نلخصها بالنقاط الآتية:

- المجتمع المدني هو المجتمع الذي يتزامن وجوداً مع الدولة أو متضمناً فيها والتي يشترط فيها بالتوازي أن تكون متفقة مع مفهوم الدولة الأمة والمواطنة، والتي تقوم على أساس القانون الذي يمثل التعاقد الحاصل بين الأفراد فيما بينهم لانتخاب فرد أو هيئة تحفظ هذا التعاقد والاتفاق لصنع المجتمع المدني (المجتمع القانوني) وهو ما تجلّى بوضوح في نظرية هوبز ولوك عن المجتمع المدني.

- **المجتمع المدني** بمعنى المجتمع التجاري الذي يستقل فيه الاقتصاد وإنتاج الثروة، وهذا مارأه آدم سميث. وبقدر ما قاله سميث عن التنظيم الذاتي لهذا المجتمع، إلا أن هنالك رؤية جاءت في مابعد مع هيغل وماركس اللذان وجدا أن هذا المجال الاجتماعي هو مجال مصالح متعارضة، وليس كما قال عنه سميث بأنه متجانس ومنظم.
- **المجتمع المدني** يمثل المؤسسات الوسيطة التي تمثل الوساطة بين الفرد والدولة، وهذا ما نظّر له مونتسكيو في كتابه "روح الشرائع"، ودور هذه المؤسسات هو في حماية الفرد من جبروت الدولة وحماية الدولة من رعا ع المجتمع، وهنالك غاية أخرى من الجدير أن تذكر وهي السلطة وتقسيمها ولا مركزيتها، وكذلك فإن مقارنة توكفيل جاءت لتصف المجتمع المدني بأنه متمثلاً بالاتحادات الطوعية التي لا يمكن أن توجد دون المجتمع التجاري والمؤسسات الوسيطة بين الفرد والدولة.
- **المجتمع المدني** ببعده الأخير هو ما ينشيء المجال العام "public sphere" لتداول المعلومات أو المشاركة في المجال العام وخلق رأي عام، ودور الإعلام والثقافة في ذلك، لأنها التي تسمح بنشر آراء متعددة ومختلفة وشفافة، وهذا ما جاء مع هابرماس⁽⁴¹⁾.

تمهيد

في ماقبل الفلسفة السياسيّة اليونانيّة الفكر السياسيّ الشرقي

هنالك أنظمة عدة قامت، وحكمت، ونمت، وتطورت، ثم انهارت قبيل ظهور شكل النظام السياسيّ في الغرب مع اليونان. هذه الأنظمة لم تكن بالقيمة التنظيريّة الكبيرة إلّا مآندر، كما مع المنجز الصيني أو الهندي أو المصريّ أو العراقيّ القدم، ولقرب بعض منها من البيئة المعرفيّة للقارئ "العربيّ" سنمر على طبيعة ما أنجز فيها وهي: بلاد النيل والرافدين "مصر والعراق" لنقف على أهم ما قدم أو مورس من أفعال وتأطيرات سياسيّة.

الحكم في مصر وتحولاته

إذا كان الفكر السياسيّ يرتبط قدماً بتأسيس المجموعة البشريّة وظهورها، فلا بد لأي مجتمع، في أي زمن كان أو لا يزال أو سيأتي، من قواعد تحكمه وتنظمة ليعيش في ظلها. وكان لمصر الفرعونيّة أبرز تلك التجليات للفكر السياسيّ، إذ كان الوضع ماقبل أسر مصر في 4000 سنة ق. م. في قبضة مجموعة من الحكّام المحليين الذي لايربطهم سوى نهر النيل، وما يجلبه من محفّزات بسبب التجارة القائمة بواسطته، ومن ثم تطور هذا النظام ليتحول من منطق القبيلة إلى الوحدة السياسيّة والإداريّة المنظمة كما في حكم الأسرات بعد الألف الرابع قبل الميلاد.⁽⁴²⁾

ومرت الدولة في هذه الحقبة بثلاث مراحل هي:

1 - الدولة القديمة أو الملك الإله: كان من أهم خصائصها في الناحية السياسيّة أنّ الملك "الإله أو ابن الآلهة أو المخول منا" يحكم بوزرائه وهم بدورهم

يحكمون الحكّام المسؤولين عن الأقاليم، ومسؤولي الاقاليم يحكمون عمد ومسؤولي البلدان أو القرى، وهؤلاء يحكمون الفلاحين. ومن الناحية الاجتماعية كان المجتمع المصري ينقسم إلى مجموعة طبقات، على رأسه فرعون ومن ثم النبلاء ومن ثم خدام الأرض، وكان من الصعب جداً الانتقال من طبقة إلى أخرى في هذا النظام، ويزداد صعوبة إذا كان الانتقال نحو طبقة الملك أو الفرعون وذلك لأن الملك هو الإله. أما من الناحية الدينية فقد كان الملك هو حلقة الوصل بين العالم الأرضي والناس وبين الإله الأعظم أو السماء، ويعاونه في ذلك مجموعة من الكهنة الذين مركزهم فوق عامة الشعب.⁽⁴³⁾

2- الدولة الوسطى والراعي الصالح: تميزت هذه الحقبة من الحكم المصري بانحلال الحكومة المركزية وظهور النظام اللامركزي، فكان للحكام المحليين أن يتمتعوا بحكم داخل مناطقهم وبسلطة مطلقة، وكذلك تميزت بظهور شخصية للأفراد المحكومين، بالرغم من نصيب الإله من الحكم الأعلى، وطالبوا بالمساواة الاجتماعية والعدل الإنساني، وذلك جعل فكرة الإله المطلق التي يوصف بها الحاكم "الفرعون" تتحول نحو الملك "رع" أي البقظ الذي يحاول الحفاظ على مصلحة أمته ويعمل من أجل تطبيق العدل الإلهي على جميع الناس. إلا أن هذه الأنكار في المساواة والعدل قد اقتصرت على المصريين دون غيرهم من الاجانب الذين عدّهم المصريون أشبه بالحيوانات، ويمكننا أن نلمح في هذا النظام جمع للمتناقضات في حرية الفرد وسلطة الملك والنظام اللامركزي ووجود الإقطاع، وبالرغم من الاستقرار السياسي الذي كانت تشهده هذه الدولة إلا أنها قد تلاشت بكل أوضاعها بغزو الهكسوس لهم.⁽⁴⁴⁾

3 - الامبراطورية والامركزية الحكم: يعد مطلب التحرر من الهكسوس وطردهم عاملاً أساسياً لتكوين الامبراطورية، ولذلك أدى إلى ترك أثر في الفكر السياسي في مصر لأنه⁽⁴⁵⁾:

أولاً: لم يبق في نفوس المصريين، حينها، أي شعور بالطمأنينة والأمن، بسبب الحملات العسكرية التي تقع عليهم.

ثانيًا: إنَّ المطالبة باتساع الامبراطورية لم يقتصر على الملك وحده، وللقيام بهذه المهمة أُضيف عددًا كبيراً من الموظفين والمسؤولين، ككبير الآلهة، وحكام بعض الأقاليم ووزراء آخرين.

ثالثًا: إنَّ اتساع الامبراطورية المصرية أدى إلى تعيين مندوبين لهم في مختلف البلدان المفتوحة منها في آسيا، وأفريقيا. وكانوا يحكمون باسم الملك.

رابعًا: ظهرت ظاهرة الربح على حساب المنصب، والموقع الإداري. فقد استفاد القائمون على الحكم المحلي ورجال الدين فوائداً ماديةً جزاء قيامهم بتسيير مهمة الحكم في تلك المناطق. مما زاد الفجوة بين الحكّام والمحكومين.

خامسًا: نظرًا لحاجة الحكومة إلى من يساعدها في الحكم في تلك التوابع، نجدها قد أضافت جنوداً وخداماً للمعابد، مما جعلهم يشكلون طبقة جديدة داخل المجتمع المصري آنذاك. علاوة على طبقة الملك وأتباعه المقربين والكهنة ورجالهم.

سادسًا: كثر عدد المصريين الذين يسافرون أو يقيمون خارج بلدانهم من أجل مهام رسمية، كما أقبل على مصر الكثير من الأجانب، مما جعل التبادل على أوجه حتى وصل تبادل في الآلهة واختلاطها، فأصبح المصريون يقدسون آلهة غيرهم من الأجانب والعكس كذلك.

سابعًا: كان لإتصال المصريين بالشعوب الأخرى المختلفة عنهم، أن أصبح في البلاط الملكي الحاكم الكثير من أبناء الشعوب هذه. وبذلك فقدت نقاوة الدم أو مفهوم العرق والأمة المغلقة على نفسها كما كان في المرحلة الثانية السابقة.

وكان لكل من زيادة قوة سلطة طبقات الموظفين، الذي تنازعوا على إدارة أقسام الحكومة المختلفة، وازدادت بسببها الرشوة والفساد والإهمال في العمل، وضعف الإدارة المركزية لمصر وفقدان الهيبة الإلهية للملك، أن جعل الامبراطورية المصرية تنهار وتتلاشى.

السلطة في العراق القديم:

يمكن أن تُميز أولى لحظات تميز الكيان الاجتماعي والسياسي في العراق القديم مع الفترة الممتدة بين 3500-2500 ق.م، والمرتبطة بالحضارة السومرية في جنوب العراق، والتي امتد نفوذها لتصل إلى الأجزاء الوسطى والشمالية من العراق، بل وأضافت إليها أجزاء من سوريا الحديثة، وكانت هذه الحقبة تمثل نمطاً للتحالف السياسي بين مجموعة من الدول- المدن التي كانت قائمة آنذاك في العراق. ثم تلت هذه الحقبة مرحلة أكثر نضجاً وهي التي رافقت الحضارة الأكديّة، التي مثلت نوعاً من الاتحاد السياسي، وبانتهائها عادت التجزئة لفترة أخرى إلى حين ظهور الحضارة البابليّة وعودة مجد الوحدة العراقيّة مع حمورابي، بين 1750-1792 ق.م، وبعد ذلك تالت الكثير من الهجرات السكانيّة وظهرت العديد من الهجمات العسكريّة المتلاحقة، حتى قيام الدولة الاشوريّة، لتسقط هي الأخرى بسبب تلك الهجمات التي لم تهدأ من الشعوب المهاجرة الجديدة، واذن ذلك بعودة بابل من جديد، لكنها لم تلحق الأخرى إلا أن تكون تحت مطرقة الغزوات.⁽⁴⁶⁾

وبالرغم من كل عوامل وظواهر الصراع وعدم الاستقرار السياسي في بلاد الرافدين إلا أننا يمكن أن نكشف عن بيئة سياسيّة لها عناصرها ومقوماتها التي تعد بدورها مصادراً أساسيّة للفكر السياسي في وادي الرافدين القديمة، وهذه البيئة قد تضمنت:

- 1- قوة السلطة السياسيّة المتمثلة في شخص الحاكم المفوض إلهياً، والذي دائماً ما كان يظهر بهيئة أسطوريّة ويحظى برضا الآلهة واختيارها.
- 2- القوة العسكريّة التي يمتلكها الحاكم ويعوّل عليها كثيراً في فرض سيطرته وسلطته على المحكومين والرعايا.
- 3- الشرائع القانونيّة التي كان يصدرها الملوك، آنذاك، والتي تُعد مصدراً لتنظيم الحياة العمليّة والسياسيّة. ومن أمثلة ذلك شرائع "أوركاجينا" و"أرغمو" و"حمورابي"، والتي كانت متعددة بتعدادهم، ومختلفة باختلاف المعتقدات التي يعتنقوها.⁽⁴⁷⁾

وكانت الوظائف السّياسيّة للحاكم تتجلى في أربع مهام هي: (48)
أولاً: المحافظة على وحدة البلاد، والعمل من أجل توسيع نفوذها ورقعتها
الجغرافيّة، بالضد من واقع التجزئة إلى دويلات مستقلة ومتناحرة.
ثانياً: إدارة الشأن العام للبلد، وذلك عبر إدارة المؤسسات العامة وتسيير
شؤونها وأحكامها، وتنظيم الإدارة الحكوميّة.
ثالثاً: قيادة الجيش وتنظيمه، لأنّه أهم أدوات الحفاظ على الوجود الداخليّ
والخارجيّ للدولة.

رابعاً: المهمة الدينيّة، التي تكون جزء من طبيعة ومنطق النظريّة الدينيّة لأصل
الحكم السّياسيّ، إذ إنّ الملك هو الإله أو ابنه أو من فوضّه.
أما عن آثار هذه البيئّة السّياسيّة فيمكننا أن نلاحظها، سلباً وإيجاباً، على
مختلف ميادين المجتمع، والاقتصاد، والسّياسة نفسها، والدين، والتجارة، والزراعة،
فقد عمل تداول السّلطة العنفي إلى إخضاع طرق ومصادر الموادّ الأوليّة كالخشب
والأحجار والمعادن لنفوذ السّلطة لجلب الموادّ الضروريّة لبناء المعابد والقصور
والمنشآت الحكوميّة، كما أثر ذلك التداول على مكانة الآلهة والكهنة، وألوهية
الملوك. ولا يمكن أن نتغاضى عن التغيّر الذي لحق باللغة وازدواجها بسبب
الهجرات المتبادلة والاختلاط الكبير لشعوب بلاد الرافدين، وأثر تغيّر السّلطة
وآلياتها في تغيّر في طبقات المجتمع، ولاسيّما بعد جلب الأسرى واسكانهم في
مناطق معينة من العراق القديم، وكذلك ظهور الألقاب والوظائف السّياسيّة
الجديدة للحكّام ومن استحدثت مهامهم للحكم والادارة. (49)

الفلسفة السياسيّة عند اليونان: من المثال إلى فحص الواقع والتنبؤ به:

ما قبل أفلاطون:

التفكير السياسي من الأسطوريّة إلى الديمقراطيّة فالقوة

لم تكن الحال السياسيّة عند اليونان جليّة قبل القرن السادس قبل الميلاد، وبالرغم مما احتوته بعض أشعار هوميروس (في الألياذة والأوديسا) وهزيرود (في الأعمال والأيام) من أفكار سياسيّة، إلّا أنّ تأويلها غالباً ما كان يوقننا في الغموض والاختلاف، وكانت التعبيرات السياسيّة، آنذاك، تمتاز بأسلوبها الأدبيّ لا التأثير الفعلي. ولذلك لا يمكننا أن نتكلم عن سياسة مستمدة من أشعار هوميروس وهزيرود، باستثناء بعض الحكم ضد الانغلاق والتعصب السياسيّ عند هوميروس، وبعض الأفكار ضد الملوك ونقدهم وفضح ممارساتهم العوجاء كما قدمها هزيرود.⁽⁵⁰⁾ وكان هوميروس قد تعرض لآراء تتعلق بصنف وشكل النظام السياسيّ، ورأى أنّ أفضلها: "الملكيّة البطلية" وذلك ماجاء في النشيد الثاني من الألياذة، اذ يرى أنّ السّلطة ذات الرؤوس المتعدد غير مقبولة، ولذلك علينا أن نعمل من أجل ألاّ يكون لنا إلّا سيد واحد، وهو الملك. الذي ياخذ سلطته من الآلهة. ويوصف العالم الهوميروسيّ بالعالم ما قبل السياسيّ لأنّه قبل ظهور معنى وواقع المدينة اليونانيّة. بينما ذكر هزيرود واجبات الملوك ودعاهم إلى الحزم والحكمة.. كما وقد تضمنت أعماله تبرز لمفاهيم العدالة والنظام الشرعي والسلام.⁽⁵¹⁾ كان المجتمع اليونانيّ مجتمعاً يتألف من عائلات أو قبائل مشتتة ويفتقر إلى السّلطة السياسيّة المركزيّة أو سيادة القانون، وحسب هوميروس كان الفرد

الذي يتمتع بالمزايا الحربيّة، من قوة ومهارة وقدرة عالية في استعمال السلاح، هو الذي يتحمل عبئ الدفاع عن العائلة والمجاميع البشريّة التي يرتبط بها، ولذلك كانت هذه المزايا موضع إعجاب وتقدير كبير، وتأسيساً على ذلك، ارتبطت الفضيلة عند هوميروس بهذه المزايا، إلّا أنّ ذلك تراخى في أعمال هزيود واتجه لديه منحنى الفضيلة بعيداً، نسبياً، عن الروح العسكريّة.⁽⁵²⁾

مجدّ هوميروس الحكم الملكي. لكن الملكيّة التي كان يريد أن يحكي عنها هوميروس تختلف عما كان من نمط للملكيّة في الشرق، التي كانت تقوم على الاستبداد والمركزيّة البيروقراطيّة التي تحضر في كل مكان؛ بينما هو يتحدث عن الملكيّة أو الحكم للواحد. بمعنى عدم تقسيم القيادة وذلك لايتعلق إلّا بالجيش والحرب. ولذلك نجد ج. شوفاليه يرى أنّ هوميروس كان يتنفس الكراهيّة للطغيان والمفهوم الشرقي (بلغته البربريّة) للسلطة، وفي الوقت نفسه يجده يتنفس حب الحرية القائمة على القانون، فكان يعتقد بالديمقراطيّة.⁽⁵³⁾

وقد بلغت حياة الأثنيين العامة أوجها في الربع الثالث من القرن الخامس قبل الميلاد، ولم تبلغ الفلسفة السياسيّة شأنها إلّا بعد انهزام أثينا في حربها مع أسبرطة، وكان الأثينيون ينغمسون في النقاشات السياسيّة ومسائل تصريح شؤون الحكم فعاشوا في جو من المجادلات والمناظرات، ولم يتركوا شأناً سياسياً إلّا ومحصوه وفحصوه. ومما لاشك فيه أنّ التعرف على أحوال الدول الأجنبيّة كان عاملاً مؤثراً وأساسياً في نشأة الفكر السياسيّ وتطوره⁽⁵⁴⁾

- السفسطائيون⁽⁵⁵⁾:

معيار القوة ومعنى القانون:

لم تكن للسفسطائيين فلسفة خالصة ومذهبيّة ومدرسيّة معينة، بل كانوا يعلمون الطلبة الموسورين لغرض دفع الاجر مقابل تعليمهم. وبدأوا بنقض قيمة المعارف المستوحاة من القياس إلى الطبيعة أو الواقع، فليست الحقيقة موضوعاً يمكننا أن ننجز مقولاً فيها للمطابقة مع العلم الطبيعيّ أو انجاز ماهو موضوعي أو عام أو مطلق، بل أصبح يتبع قوى الإنسان وحواسه ورأيه الخاص، بناءً على قول بروتوغوراس: "الإنسان مقياس ما يوجد وما لا يوجد" أو بكلمة أخرى: "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً".⁽⁵⁶⁾

وينتج عن القول السابق، أن الفعل السّياسي، بالضرورة، قائم على وجهة نظر الإنسان بوصفه فرداً. وإذا كان الفرد هو المعيار، فذلك يعني أن ماسيفض النزاعات الناتجة عن التضارب في وجهات النظر هذه إنما هو القوة والغلبة.

أما القانون الذي كان ولا يزال هو أداة فض هذه النزاعات فإنّه عند السفسطائيين أخذ دلالات متنوعة منها مع السفسطائي أنطيفون إذ كان يمثل التعارف والاتفاق. وبذلك فيجب، وللحفاظ على سلامة الفرد منا وبالأساس من السفسطائيين، على الكل أن يخضع للقانون أمام الناس، وإن لم يجد عليه رقيباً فعليه أن يتبع الطبيعة البشريّة، التي تخضع بطبيعتها للنسبيّة، كما بينا، وبالتالي المصلحة الخاصة. ويتأسس على ذلك، أن المرء لا يصيبه هلكة أو ضرر من انتهاك القانون إلاّ إذا كشف من غيره، والفعل بمقتضى الطبيعة الإنسانيّة الفرديّة، التي هي خلاف القانون القسري والمخالف لها، يستتبع نتائج وخيمة، لا يمكن تفاديها، ذلك لأنّ الأشخاص الذين لا يمكنهم أن يسيروا وفق الطبيعة: هم الضعفاء. والطبيعة ليست

إلا الأناثية وحب المصلحة الذاتية. وهنا تكمن المجازفة. فالحياة على الطبيعة هي حياة الأقوياء.⁽⁵⁷⁾

وكان بروتوغوراس يرى أنه من الضروري على البشر أن يمتلكوا فن السياسة. وهو فن العيش في المدينة. وكذلك هو فن يفترض المجد والشعور بالحق والشرف. وتتضمن محاورات أفلاطون سرداً لما سماه بأسطورة بروتوغوراس، والتي تُعلم بأن زيوس "كبير الآلهة اليونانية" أراد لكل فرد من بني البشر أن يناله نصيب من ذلك الشرف والحق. لأنّ المدن تزول بزوال هذا الشعور المزدوج بهما.⁽⁵⁸⁾ إذ كان بروتوغوراس يعتمد تفسيراً أسطورياً في دعم المعرفة السياسية بوصفها جزاءً من زيوس. فقد أعطى الأخير البشر، وبوساطة هرمس، الفن السياسي. أي أنه وضع في قلب كل واحد منا الحياة والعدالة حسب الطبيعة البشرية، وبذلك ف بروتوغوراس كان قد برر الإيمان الإنساني ومصيره برعاية وعناية الآلهة.⁽⁵⁹⁾

ويرى بروتوغوراس أنّ الإنسان لا يتميز عن الحيوان في الطبيعة إلا بكونه أكثر ضعفاً منه في صراعه مع الحياة، ويصنف البعض بروتوغوراس كممثل لأهم حركة فكرية تشبهت بها فيما بعد حركة التنوير في القرن الثامن عشر.⁽⁶⁰⁾

ولقد علّم ثراسيماك (ثراسيماكوس)، وهو أحد تلامذة جورجياس، أنّ تكون العدالة منفعة الأقوى. والحكومة، بوصفها من يمتلك القوة الأكبر، فهي تشرع قوانين لمصلحتها وحسب صنف نظامها. فالحكومة الديمقراطية تشرع قوانيناً ديمقراطية، وحكومة الطغيان تعمل من أجل تشريع قوانين طغيانية، وهكذا. ولذلك فليس هناك حق مطلق أو ثابت في كل زمان ومكان.⁽⁶¹⁾ ورأى أنّ واقع قوانين الدولة من اختراع الضعفاء الذين بلغ مكرهم أشده، وذلك للسيطرة على الأقوياء وتجريدتهم من حقوقهم الطبيعية التي تجتمع في القوة. ولذلك فإنّ القوة ما يجب أن يحكمنا، لأنّها تمثل طبيعتنا خلاف القانون المصطنع.⁽⁶²⁾ وعلى هذا النحو فسّر كريتياس الاعتقاد الشعبي والإيمان بالآلهة على أنه: "اختراع من جانب سياسيّ مخترف للسيطرة على الغوغاء عن طريق الخوف"⁽⁶³⁾. ولذلك جاء كالكيكز (كليكيليس) ليعلن أنّ الحق الطبيعيّ للأقوى، أو الأفضل، وأنّ أعمالهم هي ماتستحق أن تمثل العدالة وينص عليها القانون.⁽⁶⁴⁾ وأنّ صناعة قانون مخالف

للطبيعة هو بمثابة انتصار لإرادة الضعفاء وذلك مرفوض لأنه ليس إلا خدعة وعرقلة للحقيقة التي هي القوة.

وإذا لم يكن هنالك إلا القوة منطقاً، بسبب فقدان الصواب الموضوعي، ونسبية كل شيء، فإن "قوانين الدولة يمكن ألا تتأسس إلا على القوة، والعادة، والقناعة. إننا غالباً مانحادث عن القوانين العادلة والقوانين الخيرة ولكن أن نتكلم بهذه الطريقة، معناها أننا نُضَمِّن كلامنا وجود معيار موضوعي للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون ونتبين ما إذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا. وبالنسبة للسفسطائيين، الذين أنكروا أي معيار من هذا النوع، يصبح من اللغو الحديث عن القوانين العادلة والخيرة، فما من قانون خير أو عادل في ذاته، لأنه لا يوجد شيء اسمه الخير أو العدالة، أو إذا استخدموا كلمة مثل العدالة فإنهم يحددونها: هل تعني حق الأقوى أو حق الأغلبية؟"⁽⁶⁵⁾

وبصورة عامة يمكننا الكلام عن ثلاث مميزات للحكم اليوناني، ولاسيما في أثينا، في فترة السفسطائيين وما بعدها، لاحقت ولاصقت ممارساته، هي: ⁽⁶⁶⁾

1- المساواة السياسية: وإليها يستند الديمقراطيون، وبالرغم من عدم ظهور الديمقراطية كمفهوم مستقر حينها إلا أنه كان يعبر عنها بثلاثة مفاهيم هي: (ايزوغوريا وايزونوميا وايزوقراطية)، والأولى تعني المساواة تجاه القانون، والثانية المساواة في المشاركة في شؤون الدولة، والثالثة المساواة في المشاركة في الحكم. وكانت المساواة، عموماً، حاجزاً وحجاباً ضد كل أشكال استعمال القوة المسرفة، وبالرغم من نقاد هذه النقطة إلا أن الديمقراطية حقاً تفقد معناها دون المساواة السياسية.

2- المساواة الاجتماعية: كان الديمقراطيون يعملون على إنجاز بعض التدابير ذات الصلة الاجتماعية: كمعونات لتدبير مشاركة العامة ومساهمتهم في الحياة السياسية، وكانت هنالك بعض الأفكار التي طبقت ومنعت مشاركة البعض من امثال النساء والعبيد والأجانب في الحياة العامة والشأن العام مما جعل القول بالمساواة الاجتماعية ضرباً من اليوتوبيا.

3- حكومة الشعب: كانت المواطنة عند اليونان تمثل وظيفة للشخص المؤهل بشروط الحقوق والواجبات. ولذلك كان على الشعب عامة أن يشاركوا ويسهموا في صنع الحياة السياسية، وحتى السلطة التنفيذية والقضائية لم تكن حكراً على جماعة دون غيرها، فقد أضعف استبدال القضاة وذوي المناصب، دورياً، كل مركزية السلطات وهيمنتها.

سقراط (470-399 ق.م):

الفضيلة والسياسة:

سقراط ابن لنحات يدعى سوفرنيسكوس، وأم قابلة تدعى فينارته، ولم نعلم عنه شيئاً مباشراً، فلم يترك أثراً مكتوباً، لكن وبغض النظر عن البحث في شخصية سقراط وحقيقته من الشك فيها، والأخذ والرد في ذلك، سنسلم بوجوده لأدلة عدة منها: وروده لا كشخص رمزي أو في داخل نص أدبي أو حوارٍ، كما يدعي البعض، بل كشخصية تاريخية تمتلك سرداً من مواقف تاريخية تخصه على لسان أفلاطون وأرستوفان وأكزنوفان وكذلك تلاهم أرسطو، الواقعي في نصه، ليحكى عنه آراءً ومواقفاً.

عمل سقراط، وعلى خلاف السفسطائية، على إدخال البعد الأخلاقي في نظريته للمعرفة، وما استتبع ذلك في جل فلسفته والسياسية منها على الخصوص. فانطلقت تعاليمه من الاعتقاد: إنَّ الفضيلة هي المعرفة. وبذلك فهي تُتعلَّم وتُعلَّم. ولا تعرف النتائج السياسية التي خلص لها سقراط بالدقة، إلا أنَّ الربط الذي صاغه بين الفضيلة والمعرفة أمراً جعله يستتبع القول بأنه ناقد للديمقراطية ونظامها السياسي، لأنَّها تفترض المساواة في قيمة الصوت بين من يعرف ومن لا يعرف، أو بين العالم والجاهل. وكذلك يمكننا أن نفهم محاكمة سقراط والحكم عليه بالإعدام على ضوء اعتبارات سياسية كذلك. وأن تكون الفضيلة هي المعرفة فإنَّ المعرفة بالشأن السياسي هي الفضيلة بجزئيتها.⁽⁶⁷⁾

يرى سقراط أنَّ الإنسان: روح، وعقل يسيطر على الحس، ويديره، ويدبر شأنه. والقوانين العادلة إنَّما تصدر عن العقل، وهي تطابق الطبيعة الحقيقية للإنسان. (وهنا مكمّن الخلاف مع السفسطائيين). فمن يحترم القوانين العادلة إنَّما يحترم العقل والنظام الإلهي لأنَّ القوانين العادلة هي صورة للقوانين الإلهية. وإذا

احتمال البعض على هذه القوانين ظناً منه أنَّه لا يناله القصاص أو العقوبة، فإنَّه إنَّ سَلِمَ في هذا العالم فإنَّه سيؤخذ بالقصاص في الحياة المقبلة.⁽⁶⁸⁾

يعتقد البعض أنَّ الثلاثة الذي وجهوا الإتهام لسقراط وهم: مليتوس وليكون وأنتيتوس، لم يكونوا إلاَّ رجالاً من قَش، والحقيقة إنَّما كانت في دوافع من يقف خلفهم من رجال أقوياء ظلوا خلف الكواليس والأضواء. وهم رجال السياسة والنظام الديمقراطي القائم آنذاك. فقد أظهر سقراط بغضاً لها، وبالرغم من أنَّه لم يكن مع حكم الصفوة والتميزين، من الذين يوصفون بالأرستقراطيين وحكمهم، إلاَّ أنَّه لم يستطع التكيف مع حكم الغوغاء الذي ظهر بصورة الديمقراطية. ورأى سقراط أنَّ حكم الدولة يجب أن يكون بيد الحكماء والعلماء والخبراء بالشأن السياسي والمدرِّبين على الحكم، وإنَّ كانوا قلة. كما أنَّه لم يشترك فعلياً في أي دور في الممارسة السياسية، بل فضَّل أن يقود الشباب ويدربهم على تحصيل الخبرات والفنون عسى أن تقع في أيديهم يوماً ما إدارة الدولة.⁽⁶⁹⁾

لم يكن سقراط، كما بيَّنا آنفاً، على وفاق مع النظام القائم وهو الديمقراطي، وذلك لايحني خوف الديمقراطيين منه، فقط، وإنَّما لأنَّ الأثينيين لا يزالوا، حينها، يضمرون الكثير من التوجس والخيفة من الإرهاب الأوليغارشي "حكم الثلاثين طاغي" مما يجعلهم غير راغبين بكل مناوئ للديمقراطية البديلة لهم، وعدَّو، بذلك، سقراط مهدداً للنظام ولأثينا. لأنَّه برؤيته التي تقول: إنَّ السياسة تتطلب نوعاً من الخبرة التي لا يمتلكها عامة الناس، قد جعلهم يشعرون بضرورة التخلص منه.⁽⁷⁰⁾

أعدم سقراط، نتيجةً لتلك الإتهامات التي تضمنت: إفساده لعقول الشباب، وإنكاره لآلهة أثينا، ودعوته لآلهة جديدة، وبذلك تتوج سنين سقراط بعقوبة بدل التكريم. والحرك في الأمر كله كان خبث السياسيين حينذاك.

وقد عدَّ سقراط، من قبل البعض، مؤسساً للفلسفة السياسية. وبالرغم من أنَّه لم يكتب أي كتاب، إلاَّ أنَّه استحق ذلك لمعالجته ودراسته موضوعات تخص الشأن الإنساني، كتلك الأشياء التي تخص العدالة والنبيل والخير الإنساني، متجاوزاً بذلك الموضوعات ذات الطبيعة الإلهية وما يتعلق بها، ولعل ذلك لاعتقاد سقراط بأنَّ الآلهة لا تستحسن محاولة الإنسان دراسة ما لا تريد أن تكشفه الآلهة، ولا سيما

الأشياء الموجودة في السماء. فاكتمنى بقناعة بدراسة مايتعلق بماهو كائن وكيف يمكن أن نتجاوزه بسؤال: ماذا عساه أن يكون؟ أو ماذا ينبغي أن يكون؟ لكي ينحو تجاه المثال وتخطي الواقع البشريّ المزريّ، وضياعه في عدم فهم مطالبه، وماهو عادل وخير له.⁽⁷¹⁾ وبذلك فقد نقد سقراط التوجه السفسطائي في تفسيره للسياسة. فإذا كانت السياسة عند السفسطائيين: "فن له نفس طبيعة البلاغة،... وفن يجلب المال والسلطة والنجاح. [فإن] سقراط كان يرى فيها أحد فروع السلوك الإنسانيّ الذي يسعى للخير الحقيقي، المرتبط بموقف ما للنفس، وليس للخيرات الظاهرية. ولهذا فإن الإعداد الخاص المطلوب لرَبّان المدينة يجب أن ينظر لما هو أعلى من الإعداد الذي يحتاج إليه ربّان سفينة، أو جنرال، أو طبيب من أجل السيطرة على فنّه الخاص".⁽⁷²⁾

أفلاطون Plato (427-347 ق.م.):

من حكم الفيلسوف إلى حكم القوانين:

ولد أفلاطون حوالي 427 ق.م. من أسرة أرستقراطية أثينية. وكانت لنبالة أصله وقرابته، أن أهله للعمل في مضمار السياسة. كان تلميذاً بارزاً لسقراط، ولم يفارقه إلى يوم محاكمته واعدامه. قام بسفرات عدة خارج أثينا وله تحولات فكرية مختلفة، استطاع أن يؤلف كتبه بطريقة حوارية أدبية، وهذه المحاورات كثيرة من أهمها في موضوعنا: محاوره "الجمهورية" و"السياسي" و"القوانين". ويمكن لمساره السياسي أن يكون سيرة حياته برفقة ما ألفه وكتبه.

يُعد أفلاطون أكبر وأهم محطة في تأسيسات الفلسفة السياسية، بل حتى قولنا، في الصفحات السابقة، إن سقراط هو المؤسس للفلسفة السياسية، فذلك إنما يعني ما نقله أفلاطون وماحاكاه عن شخصيته الروائية "الرمزية" في المحاورات أو الحقيقة تاريخياً. لذلك فهو صاحب النص التأسيسي الأول في الفلسفة السياسية.

يُضمّن أفلاطون رؤيته في السياسة وجهتين:

الأولى: اللسان السقراطي في الدفاع عن رأيه والنطق به.

والثانية: بناء نسق فلسفي، يقتضي رأيه في نمط الحكم، تأسيساً على آراء في المثل، والنفس، ونظرية المعرفة.

- غاية الدولة ومهمتها عند أفلاطون:

غاية الدولة ومهمتها عند أفلاطون "أن تهيء أحسن الظروف لتحقيق الفضيلة، كغاية الفرد سواء بسواء؛ أي أن غايتها تحقيق الفضيلة.... إن الدولة تنشأ حينما يشعر الناس بأن الواحد منهم لا يستطيع أن يكفي نفسه إشباع حاجاته، فيجتمع الناس بعضهم مع بعض لكي يستطيع الواحد أن يكمل الآخر،

ويحقق له من المنافع ما لا يستطيع هو وحده أن يحققه؛ أي أن الأصل: إن الناس كانوا زراعاً وصناعاً، ثم اجتمعوا من أجل تحقيق غايتهم، ثم لما ظهر الترف اقتضى ذلك إنشاء طبقتين أخريتين: أحدهما طبقة الحُكَّام؛ والثانية طبقة رجال الجيش⁽⁷³⁾، وذلك يعني أن لنشوء الدولة، بداية، سبب اقتصادي؛ يعتمد على الكفاية الاقتصادية.

وسنمر لتبيان آراءه في الفلسفة السياسيّة والدولة ورجالها على كتبه الثلاث: "الجمهورية، والسياسي أو رجل الدولة، والقوانين أو الدساتير".

1- كتاب الجمهورية:

ألّف أفلاطون كتاب الجمهورية بعد عودته من رحلة سفر إلى سيراكوزا التقى فيها بديونيزيوس الكبير الذي كان حاكماً معروفاً بطغيانه وإرهابه لشعبه، وحاول أفلاطون، لكي يغير من أسلوب حكمه، أن يطلعه على الفضائل الأخلاقية وسبل إدارة المدينة بالعدل. إلّا أن ديونيزيوس لم يرقه مايقوم به أفلاطون من تدخل في شأنه وشأن مدينته، فشهرّ به وعنفه وأذاقه العذاب الجسدي والنفسي، حتى عرضه للبيع في سوق العبيد (النخاسة) ولولا أن أحد القورنانيين (انيسيريس) من أتباع سقراط قد افتداه وأخرجه مما هو فيه، لتغير مصير وتاريخ أفلاطون. وبعد تحريره هذا عاد إلى أثينا ليستقر فيها، وعلى إثر هذه العودة أسس أكاديميته التي اختار لها مكاناً بعيداً عن المدينة في حدائق سُمّيت باسم بطل يوناني قدّم اسمه "أكاديموس". وفي الوقت نفسه، شرع بتأليف وإنجاز كتاب الجمهورية وهو في عمر يقارب الأربعين عاماً.⁽⁷⁴⁾

يتضمن كتاب الجمهورية نقاشات مطولة في موضوعات النفس والفضيلة والقوة والفن والتربية والتعليم والسياسة. وتدور هذه الحوارات عبر شخصيات كل من:

- 1- سقراط الذي يمثل الشخصية الرئيسة، 2- وغلوكون 3- واديمنتوس (شقيقي أفلاطون) 4- وثراسيماكوس (السفسطائي).

- النفس والمجتمع والعدالة:

يُقسّم أفلاطون النفس البشرية على ثلاثة أقسام هي: العاقلة والغضبية والشهوانية،⁽⁷⁵⁾ ويربط هذه القوى بمهام هي الحكمة والشجاعة والعفة. وهي، في الحال نفسه، تمثل هذه المهام الفضائل المخصصة لها. وربط، كذلك، طبقات المجتمع بهذه الفضائل. إذ إنّ الحُكّام يرتبطون بالحكمة (بعد الشجاعة)، والمحاربون يرتبطون بالشجاعة، والصُّنّاع أو الزرّاع أو الحرفيون (العوام) بالعفة. وهنا يظهر مفهوم العدالة بوصفه تأدية من كل طبقة لمهامها في "كل" يمثل المجتمع والنظام العادل. ولذلك فالعدالة تكمن في المحافظة على الفوارق بين الناس وليس الغاءها.⁽⁷⁶⁾ وبكلمة أخرى: إعطاء كل ذي حق حقه. وقيام كل فرد بواجبه حسب وظيفته.

وبالدقة: يمكننا أن نفهم الطبقات، التي يتميز بها النظام الاجتماعيّ في تصور أفلاطون، عبر تصنيفها إلى حكام ومحكومين، ويبدو هذا التصنيف منطقياً لأفلاطون. فهو تسلسل اجتماعيّ من الأعلى للأسفل: "الفلاسفة- الملوك أو الحراس الكاملون، والحرفيون والتجار الذين يؤلفون مجتمعين الطبقة الاقتصادية المهنية. إنّهُ تسلسل صارم؛ لأنّ هذه الطبقة الأخيرة هي الأدنى بالبداهة".⁽⁷⁷⁾ ويرى أفلاطون أنّ هذا التصنيف يأخذ بُعداً طبيعياً، على أساس اختلاف الاستعدادات في داخل كل إنسان من محتوى الطبقات فهي "ترتكز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيراً أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالفصل النهائي في رسم الوسائل وتحديد الاهداف".⁽⁷⁸⁾ وهذا التصنيف للطبقات لا يُورث وإتّما يصنّف كل فرد فيه حسب استعداداته في أي طبقة يُضمّن، وذلك حسب ميله الطبيعيّ.

ونلاحظ، هنا، كيف أنّ أفلاطون، ولكي يحافظ على التوازن بين مبادئ هذه الهندسة من النفس إلى المجتمع وتحقيق العدالة، يحاول تأويل العدالة بوصفها فضيلة للنظام الذي يعتمد على رأس حكيم وجسد في وسطه محارب وفي اسفله منتج. وتحقيق العدالة هذا إنّما يكون باحتفاظ الأشخاص كل منهم بمكانه المناسب.

ولذلك نجده يتناول الكائنات الإنسانية من ناحية وظيفتها وليس بوصفها شخصيات. وهذا التوازن يجب أن يبدأ بالتوازن داخل الفرد في قوى النفس، ومن ثم توازن في بنية المجتمع ليكون عادلاً، وذلك يتحقق حينما نلاحظ واقع الحاكم الفيلسوف.⁽⁷⁹⁾

وهنا يُظهر أفلاطون طبيعة الحاكم وضرورة امتلاكه لبعض الميزات، التي تتعلق بفضيلة الحكمة والتفلسف. فهو يرى وجوب أن تتبع الطبقات من الأدنى للأعلى بالطاعة، وللجم الشهوات التي تخص الطبقة الدنيا يجب أن يكون هنالك الحراس "الحاربيين" وهؤلاء ينقسموا ليمثلوا:

- 1- فئة تحكم المدينة.
- 2- وأخرى تدافع عنها.

ويرى أفلاطون أن الحراس المؤهلين بالتعليم والمعرفة ليصبحوا كاملين هم الذين يلزم أن يدار الحكم بواسطتهم. وهؤلاء الحراس، سواء أن كانوا حكاماً أم جنوداً، "يلعبون دور المنقذين الأخلاقيين للمجتمع؛ لأنهم يعملون دائماً من أجل الصالح العام وحسب. ومن ثم فإيجاد هؤلاء الحراس سيكون دائماً هو التحدي الأعظم أمام المجتمع"⁽⁸⁰⁾.

وفي المدينة الأفلاطونية، أيضاً، ضرورة للقاضي، وذلك لأنه يهتم "بتقويم من هو ذو طبع شرير، ولايقبل الانصلاح، أي معالجة نفس الإنسان الشرير بالقضاء عليها، والأرجح هو معاقبة أي شخص بقصد التوبة؛ وإن مثل هذه المعرفة للقاضي لا تأتي إلا بعد طول خيرة ومiran، لأن معرفة سبب الأعمال الشريرة إنما تتأتى بعد ان يشاهدها فيهم"⁽⁸¹⁾.

- الحاكم الفيلسوف:

إذا كان العلم هو غاية الدولة، ومهمتها أن تفرضه، فذلك لا يتحقق إلا عن طريق التعلم، وهذا التعلم لا يمكنه أن يكون إلا بالتربية، والتربية بدورها لا يمكن أن تترك للفرد حسب مزاجه، بل يجب أن تعلوه إرادة الدولة وتنظيمها، لأن الغاية لها الفضيلة؛ والعلم هو تلك الفضيلة. ولذلك فالمهمة لتحقيق هذه التربية والإرشاد

تقع على كاهل الفلاسفة، ولذلك فيجب أن تكون الفلسفة الغاية الرئيسة للدولة.⁽⁸²⁾

ومما سبق يبرر الكلام في **حكم الفيلسوف** فإنه يتجلى هنا مع ما يجب على الحراس أن يمتازوا به وهو التفلسف والتعليم الكامل. فيتم البحث عن أفراد يمكنهم استعمال التفكير الجدلي، ويمتلكون القدرة على بناء رؤية متكاملة وحقيقية عن واقعهم ليأسسوا مجتمعاً عادلاً. ولذلك يجب أن يختاروا من بقية الناس وعندما يبلغون سن الثلاثين يخضعون لتدريبات على مهارات وفنون الحجج الجدلية. وبعد خمس سنوات من التدريب هذا، ويتم إرسال "حكام المستقبل" أو مشاريع الحكام، إلى المجتمع العادي، أو الكهف حسب الأسطورة التي يمثل بها أفلاطون ضياع المجتمع أو عوام الناس في الأوهام والخيالات وابتعادهم عن الحقيقة، ليعيشوا وسط عامة الناس ويشاركوا في الأمور العسكرية، ويشغلوا، كذلك، مناصباً شبابية ثلاث سنهم. وهنا يكمن الاختبار الذي يريده أفلاطون إذ إن ثبات هؤلاء واثبات أنفسهم، وإظهار رباطة الجأش لاستمرارهم وحذفهم في إدارة هذه المناصب، يجعلهم مؤهلين لأن يكونوا حكاماً بعد أن يدخلوا عالم الفلسفة. ولا يدخلوا هذا العالم الأخير إلا بعد أن يتموا الخمسين عاماً، وحينها يأتي دورهم للعمل في السياسة.⁽⁸³⁾

وعبر هذا النظام التربوي الصارم يكشف أفلاطون عن أنه لا فرق بين الرجل والمرأة من أن يمثلوا وظيفة الحراسة أو الحكم. فالمؤهلات هي فقط التي تؤخذ في الحسبان، وليس الجنس. لكنه يعود ليؤكد: إن طبع الحراسة لدى الرجال أقوى من المرأة. وهذا النظام من تربية وتأهيل الحراس ليكونوا حكاماً، يعد حجر الزاوية في البناء لكتاب الجمهورية لأفلاطون، وفلسفته نحو حكم الفيلسوف. إن تكوين الحراس يجب أن يجعلهم كاملين عقلياً غير قابلين للتأثر بالتطفل والفردية، كما يجب عليهم أن يزيلوا، جذرياً، كل الاهتمامات بالمصالح الشخصية واللذات المتعلقة بها. ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بانحياز ضمانات روحية ومادية: الروحانية تبين مع خطوات التربية السابقة، والمادية التي علقها أفلاطون بالمشاعية أو الشيوعية.⁽⁸⁴⁾

- المشاعية:

ينادي أفلاطون بمشاعية مزدوجة الأطراف: مشاعية الأولاد والنساء من جانب، ومشاعية الأموال من الجانب الآخر. ولكن هذه المشاعية كما بينا آنفاً، مقتصرة على الحراس فقط. وليس ذلك للطبقة الاقتصادية المهنية للحرفيين والتجار وغيرهم، لأنه يجب أن يتم الفصل بين السياسي والاقتصادي حسب أفلاطون: هذا العنصران اللذان إن اجتماعا فسدا.

ومن أجل إبعاد كل الاغراءات والشهوات عن الحراس، وتقوية وحدة المدينة يلزم على الحراس العمل بـ: (85)

أولاً: مشاعية الأموال: أي أن لا يملك الحراس أية أموال لأنفسهم من سكن أو أرض باستثناء المردودات الضرورية مثل تلقيهم من الطبقة الحرفية والمهنية (الدنيا) الأجور والأموال للقيام بوظيفتهم في الحراسة. هذه الأموال التي يتم توزيعها في مآدب عامة. بينما الطبقة المهنية أو الحرفية يحق لها الامتلاك والاستمتاع بالملكية الخاصة.

ثانياً: مشاعية النساء والأطفال: يرى أفلاطون أن نساء الحراس كلهن مشتركات بينهم. وأي منهن لا يحق لها السكنى لدى أحدهم دون غيره، والأطفال سيكونوا مشتركين، كذلك، ولن يعرف الابن أباه. وذلك يعني إلغاء الأسرة. وذلك كله يعد، كما قدمنا، ضماناً مادية لعدم التعلق بالعائلة، ولا تفضيلها على المهام الموكلة له في حكم أو حراسة أو حب المدينة.

وكل هذه الضمانات إنما تتم لغرض "منع الطبقة الحاكمة من التلوث برغبات الاكتساب، فقد منعت الملكية الخاصة، بأسرها، وحرمت الحياة العائلية على الحراس... غير أن الملكية الخاصة مسموح بها تحت سيطرة صارمة في جمهورية أفلاطون، ولكن لمن لا يملكون سلطة سياسية" (86) وهذا ما يلخص الأسباب والدواعي للتملك من عدمه والمشاعية وضرورتها.

- نُظْم الحكم:

يسرد أفلاطون ويصنف أنظمة الحكم في كتاب الجمهورية، على لسان سقراط، ويجعلها خمسة (87):

أولاً: الملكية أو الأرستقراطية: أي حكم الفرد الفاضل أو القلة من الفضلاء الذين يتجهون نحو الفضيلة والعدالة.

ثانياً: التيموقراطية: وهو حكم القلة ممن يهدفون إلى المجد والشرف وهم الأشخاص الطموحين نحو السمو والنصر.

ثالثاً: الأوليغارشية: وهو حكم الأغنياء أو ممتلكي الأموال والثروة. وماهدفهم إلا ذلك الربح على حساب الشعب والمدينة.

رابعاً: الديمقراطية: وهي حكم الأحرار من أغلبية الشعب، والذي تسود فيه الحرية كمعيار وهدف.

خامساً: الطغيان: وهو حكم الفرد الطاغوي أو الظالم تماماً. ويتم ربط هذه الأنظمة بتصنيف أجناس البشر كما أشار هزiod: جنس الذهب وجنس الفضة وجنس البرونز والجنس الإلهي من الأبطال، وجنس الحديد.

2- كتاب السياسي (رجل الدولة):

لم يكن كتاب "السياسي" مصنفاً سياسياً خالصاً، ولعل ذلك شأن أغلب محاورات أفلاطون التي تتداخل فيها جل المعارف والمطالب، بالرغم من وجود محور أو موضوع أساس فيه، ويرتكز كتاب "السياسي" (رجل الدولة) على كيفية اكتساب فن التعريف ومن ثم تطبيقه على السياسي لمعرفة ماهيته.

تدور محاوره السياسي بين شخصيات: سقراط الكبير (أستاذ أفلاطون)، وثيودورس (متخصص رياضيات)، وغريب من إيليا (رجل منطقي)، وسقراط الصغير (تلميذ في أكاديمية أفلاطون). وينتصر أفلاطون في نهاية المطاف، بتأييد سقراط لكلام الغريب القادم من مدينة إيليا جنوب إيطاليا.

- السياسة: فن يقارب فنوناً أخرى:

يحاول أفلاطون في هذا الكتاب أن يعرف السياسي عن طريق تعريف فن الحياكة! فيميز فن الحياكة عن سائر الفنون الأخرى، ويقرر: إن هذا الفن يعمل

على التوليف والجمع والنسج بين الخيوط الفرادی، وذلك يشبه مهمة السّیاسیّ. ويعارض الفنون الأخرى كالتدافه وماشاهها لأنّها تعمل على التفريق أو الفصل بين أجزاء النسج أو المادة التي يعمل عليها.⁽⁸⁸⁾

وتبعاً لما تقدم، يحاول أفلاطون أن يكشف عن تعريف للسّیاسیّ برربط السّیاسیّ بالرعاية، بعد تأسيسه لمهمة السّیاسة على أنّها: فن للتأليف والجمع، فيضيف عليها هنا الرعاية والتدبير.

- تعريف السّیاسیّ عبر استبعاد ما لعلقة له بفن السّیاسة:

يستبعد أفلاطون مجموعة فئات من الحكم وصفة السّیاسیّ. والفئات التي لايمكنها أن تكون مملكة لفن السّیاسة هي⁽⁸⁹⁾:

اولاً: العبيد: وهم الذين يباعون ويشترون ويكونون ملكاً لسيدهم فلا إرادة لهم.

ثانياً: التجار: وهؤلاء وإن كانوا أحراراً إلا أنّهم يقضون وقتهم في التحول للبيع والشراء لكل منتجائهم وسائر الفنون يتبادلون المال والسلع، وهم لا يدعون أن لهم صلة بفن السّیاسة.

ثالثاً: الأجراء أو العمال: وهم يعملون لقاء أجرة يومية ويظهرون استعدادهم لخدمة أي مستأجر، ولذلك فلا نصيب لهم من السّیاسة وشأنها.

رابعاً: موظفي الدولة: من كُتاب الدواوين والقائمين بالأعمال الإدارية.

خامساً: العرافون: وهم الذين يقدمون خدمات خاصة عبر الإدعاء بأنّ لهم صلة بالآلهة وهم واسطة بين البشر وبينها.

سادساً: الكهّان: وهم القائمون على تقديم القرابين والدعوات للآلهة ليستنزّلوا البركات.

- السّیاسیّ والقانون:

يكشف أفلاطون عن المستبعدين من صفة السّیاسیّ، ومن ثمّ ينتقد حكم القوانين بلا تشخيص، فيقول (على لسان الغريب): "القانون لا يستطيع أن يضع قاعدة للجميع تكون في الوقت ذاته أفضل ما يوضع لكل فرد، ولا يستطيع ان يحدد

بدقة ماهو الخير والحق لكل فرد من أفراد المجتمع في كل وقت"⁽⁹⁰⁾، ولذلك فالعارف بفن السياسة هو إنسان فوق القانون. فكما أن ربان السفينة يعمل على رعاية سفينته وركابها، فإننا لا نجدده يضع دستوراً أو قانوناً لكي يحافظ عليها، بل يدبر ما من شأنه الحفاظ على رعاياه كرجل حكيم وصالح. وهذا الأمر شبيه بفن السياسة. فالحكم الصالح يبينه الرجال الصالحون الذين يجعلون المعرفة والعلم أقوى من القانون؛ وهم لا يقعون بالخطأ، دائماً، ذلك لأنهم متمسكون بمبدأ العدالة الذي من خلاله يحفظون حياة الناس ويصلحون أخلاقهم.⁽⁹¹⁾

– الدساتير وأنظمة الحكم غير الكاملة:

يُقسم أفلاطون أنظمة الحكم غير الكاملة، أي الأنظمة التي تلجأ للقوانين، في هذا الكتاب على معيارين: كمي وكيفي:

الأول: يحكي تراتبية من الفرد فالقلة فالكثرة.

والثاني: يحدد هل أن صنف هذا النظام ملتزم بالقانون ام لا؟

وطبقاً لذلك، يُقسم أفلاطون الأنظمة عبر الآلية الآتية:

- حكم الفرد الواحد ينقسم: إلى ملكية خاضعة للقانون، و(طغيان) تعسفي لظالم لا يخضع للقانون.
- وحكم القلة ينقسم إلى: (أرستقراطية) متقيدة بالقانون و(أوليغارشية) لاتتقيد به.

- وحكم الأكثرية ينقسم إلى: (ديمقراطية معتدلة) تحترم القانون وتعمل به، وإلى (ديمقراطية متطرفة) تنتهكه.⁽⁹²⁾

وكل هذه الأنظمة إنما هي تقليد للحكم الفاضل والمثالي (العارف بحقيقة فن السياسة والعدالة)، وبقدر تقليدهم لهذا المثال يكونوا مايصنفون عليه سابقاً، لكن الحكم الأفضل ليس أي منهم.

الأساس، هنا، ليس في وجود قانون من عدمه، ولا في فرض السلطة بالقوة أو بالرضى، وإنما في وجود توجيه وتدير من ممتلك فن السياسة أم لا. وهو رجل الدولة.⁽⁹³⁾

لذلك، فالدساتير التي ترتبط بالقانون ليست إلا أقل شراً من غيرها، وهي ليست المثال. وهذه الدساتير، برمتها، لا يمكنها أن تحكم بصورة فضلى، وصاحب الدستور الحق هو الذي يملك العلم السياسي والخبرة بفنه، وليس المزيف المتظاهر بامتلاك ذلك الفن. ولذلك فحكم الخبير هو الأفضل ولا يدخل في اعتبارنا الحكم بقانون أو من دونه؛ أو إن كانت الرعية مؤيدة له أم غير مؤيدة، أو كان غنياً أم فقيراً.⁽⁹⁴⁾

ونظام حكم الفرد إن التزم بالقوانين كان أفضلها وإن لم يلتزم صار أسوأها وأشدّها وطأة على الرعية. أما حكومة القلة، بما أنّها وسط بين الفرد والكثرة، فهي وسط بين الخير والشر، وأما حكومة الكثرة فهي أضعف سائر وجوه الأنظمة، وذلك لأنّها موزعة لسلطات الحكومة على كثرة من الحكّام. ولا يمكن أن تكون الديمقراطية مقبولة، بوصفها حكم الكثرة، إلا إذا لم تلتزم كل الأنظمة السابقة بالقانون. باستثناء الصنف السابع الذي يرتفع ويسمو على سائر الأنظمة والدساتير الأخرى، لأنّه مبني على المعرفة الحقيقية. وهو دستور أو نظام رجل الدولة.⁽⁹⁵⁾

- السياسي: وظيفته وأعوانه:

يعتمد السياسي على المحاربين والقضاة والخطباء، في إقامة العدل وتحقيق مطالب احقاق السعادة عبر رؤية الحاكم أو رجل الدولة أو "الحائك الملكي" بلغة أفلاطون في السياسي، لكنهم كلهم ليسوا الحكّام السياسيين الحقيقيين بل هم خدّام لهم. ولذلك فالفن الذي يشرف على كل القوانين وكل الشؤون المتعلقة بالدولة، "ويحيكها جميعها ببراعة فائقة ويخرجها نسيجاً واحداً. إنّهُ فن شامل ويجب أن نطلق عليه عنواناً شاملاً جامعاً، ألا وهو ((السياسة)) أو ((فن رجل الدولة))".⁽⁹⁶⁾

ويقوم رجل الدولة "السياسي" بمهمة الإشراف على التربية من أجل إتمام هذا النسيج الملكي ولحفظ المدينة واقامة العدل فيها. ويعمل السياسي على الملائمة بين طباع المجتمع بين الودعاة والشجاعة، لأجل صناعة الوسط العادل، وتحقيق الأبعاد. ويمكنه من تسليمهم (أفراد المجتمع الصالحين) وظائف الدولة بعد طول برنامج

تربوي يشرف عليه عبر المعلمين والمربين.⁽⁹⁷⁾ وهذا النسيج الناتج يُلزم على السّياسي أن "يحتضن في طياته كل أبناء المدينة من عبيد وأحرار، ويشرف عليه الحائك الملّكي ويحكمه، ولا يألوا جهداً في إسعاده بقدر ما يمكن تحقيق السعادة في اجتماع بشري"⁽⁹⁸⁾

ويتبين مما سبق، أن الحاكم الملّكي أو رجل الدولة "السّياسي" لا يحكم لطبع فيه بسبب ولادته أو مواهبه أو أي صفة جسمانيّة أو شخصيّة، بل لعلمه وخبرته بفن السّياسة. هذا العلم وهذه الخبرة التي لا تتحصل لعامة الناس.⁽⁹⁹⁾

3- كتاب القوانين (أو الدساتير أو النواميس):

لم يلبث أفلاطون أن لَبَّى دعوة أخرى إلى سيراكوزا من قبل ديونيزيوس الابن أو الأصغر، وهو الذي أراد من أفلاطون أن يطبق نظرياته وآراءه الفلسفيّة في مدينته، عبر نموذج حكم الفيلسوف لكنه، كعادة والده، لم يحتمل إرشاداته، فعاد خائباً بعد أن عثّف هذا الأصغر أفلاطون وعذبه. ولولا تدخل الفيثاغوريون حينها وقريبهم له، لهلك أفلاطون في رحلة كان قد قرر سابقاً أن لا يكررها، لكنه وقع فيها. وعاد بعمر يناهز السبعين، وحينها اعتكف لكتابة مؤلفه "القوانين" بعد أن فقد الأمل في تحقيق دولة الفلاسفة والخبراء والنموذج الفاضل. فكتاب "القوانين" يحكي حس شيخ عارك الحياة وعرف تجاربها ويؤس من مثله العليا. وفي غالب الأحيان، يجر طور الشيخوخة وراءه النزعة إلى التصورات الساذجة، والنزعة إلى الدين، ومن هنا نلاحظ وجود روح دينيّة وواقعيّة يائسة في هذه المحاورّة.⁽¹⁰⁰⁾

تدور هذه المحاورّة بين ثلاثة شيوخ: ميغيلوس الإسبارطي، وكلينياس الكريتي، وشيخ اثيني بلا اسم. وهي من أطول المحاورات الأفلاطونيّة بالرغم من أنّها لم تكتمل لأنّ المنية وافت أفلاطون.

- مبادئ كتاب القوانين:

أكمل أفلاطون التطور الذي بدأه في كتاب "السّياسي" بإتجاه إعادة الاعتبار للقانون. وذلك لأنّ التشريع ليس إلّا (خياراً ثانيّاً) أو (ملجأً ثانيّاً)، وهو هنا (في

كتاب القوانين) الطريق الأخير والوحيد المتبقي، لكنه إلزامي، ليأس أفلاطون من المثل. ولذلك نجد أنه يكرر القول بترسيخ القوانين والقبول بها: "إذا كان بإمكان رجل، بفضل نعمة إلهية، أن يولد وهو مزود بالعلم الخاص بما يناسب المدينة، وبإرادة العمل، بالتالي، دون الخضوع لأي إغراء مخالف، فإن كل قانون فوقه سيكون غير ضروري. لأن أي قانون لا يتغلب على العلم. ولأن الفكر (أو العقل أو الذكاء) لا يمكن أن يخضع لأي شيء مهما كان. وبالعكس، فإنه هو الذي يجب في كل شيء، أن يحكم كسيد، إذا كان، حقيقة، (صحيحاً وحرراً كما تريده طبيعته)، ولكن بما أنه، وللأسف، ليس كذلك في أي جهة كانت، ما عدا بعض الاستثناءات النادرة، فإنه يجب القبول بأن البشر يجب أن يضعوا قوانين ويعيشوا وفقها. وإلا فإنهم سيصبحون الحيوانات الأكثر وحشية. إنه تنازل مبدئي!"⁽¹⁰¹⁾. ولأن الناس لا يحترم ولا تسيّر إلا وفق القوانين، التي عاش في ضلها آبائهم، فإنهم يقبلون حتى الضرر الناجم منها. وذلك يعد مقبولاً لدى أفلاطون بعد تأكيده على إجراء التعديلات والتصحيحات على القوانين، دوماً، بما يلائم مجتمع المدينة القانونية.⁽¹⁰²⁾ أي القبول بالقوانين مادامت مرنة.

– أهداف كتاب القوانين، وظهور النظام المختلط:

بالرغم من أن كتاب القوانين لم ينجز، إلا أننا نستطيع أن نكشف عن غرضين أو هدفين يصبان في بوتقة واحدة لديه، وهما:⁽¹⁰³⁾

أولاً: نقد النظام الإسبرطي الذي قام على تمجيد الشجاعة والعسكرة؛ وكيف أن الجهل كان سبباً في خراب إسبرطة، وأن الملكية القائمة على العنف والتعسف وما يجاورها من طغيان قد أتم انحلالها.

ثانياً: نقد النظام الأثيني وحرية المنفلتة إلى الحد الذي جعلها طليقة العنان، وابتعادها عن الاعتدال وهذا الإفراط بدوره أدى، أيضاً، لخرابها.

بينما الحل الأمثل يتجلى في الالتزام بالاعتدال في الحالين، وما الاعتدال إلا الالتزام بالقوانين. وكان يجب على الأولى (إسبرطة) أن تقوم السلطة بالحكمة، وعلى الثانية (أثينا) أن تعدل الحرية بالنظام. ولذلك، عمل أفلاطون على التأسيس

لنظام واقعيّ، بديل لهاتين الحالتين من الخراب السّياسيّ وهو النظام المختلط؛ والذي يقوم على الجمع بين مبدأ الحكمة في النظام الملّكي ومبدأ الحرية في النظام الديمقراطيّ.⁽¹⁰⁴⁾

وهذا النظام المختلط يتكون من⁽¹⁰⁵⁾:

- سبعة وثلاثين حارساً منتخباً.
- ومجلس مكون من ثلاثمائة وستين عضواً.
- وجمعية مفتوحة لكل المواطنين الذين يقدر عددهم 5040 مواطناً، حددهم أفلاطون قياساً لنسبة رياضيّة وروحيّة في الآن نفسه. وهؤلاء المشاركون في الخدمة المدينة عليهم أن يتركوا الأعمال الحرفيّة واليدويّة.

- المدينة والمواطنون والنظام المختلط:

مادام النظام المختلط في نظر أفلاطون ليس مجرد توازن بين القوى السّياسيّة، فإنّه يلجأ للبعد الواقعيّ لتطبيق رؤيته التطبيقية للنظام المختلط وأرضيته ومقوماته، و"يبحث في الموقع الجغرافي للمدينة، وأي ظروف خاصة بالمناخ والتربة أنسب من غيرها.... ويرى أفلاطون أن أفضل موقع ليس ما أشرف على الساحل، بسبب ما تجلبه التجارة الخارجيّة من مفسد، وبصفة أخص: نظراً إلى أن التجارة الخارجيّة تعني وجود أسطول، والأسطول يعني وجود قوة في يد جواهر الشعب"⁽¹⁰⁶⁾؛ وهذا القرب من الساحل يزرع في المدينة الأخلاق غير الشريفة وغير المستقرة والمنضبطة، لأنّ البحّارة، علاوة على أنّهم ليسوا من المحاربين، ويتكونون من أناس ليسوا جديرين بالاحترام في الغالب. ولذلك يجب على المدينة أن لا تكون بحريّة أو تجاريّة وأنما زراعيّة.⁽¹⁰⁷⁾ ولذلك سنجد "أنّ كلاً من هؤلاء المواطنين سيتلقى قطعة أرض كملكيّة. وسيكون لكل منهم زوجة وأطفال. إنّ مدينة الاختيار الثاني تستبعد، إذن، المثال المشاعي (الشيوعي)، أو بشكل أدق نصف الشيوعي، للجمهوريّة. ولكن ليس بدون ذكر حنين كبير لهذا المثال، وبدون مجموعة فحمة من الطرق التي من شأنها ان تقلل عملياً من مدى الاختلافات، وتقرب بقدر الامكان... مدينة القوانين من مدينة الاختيار الأول"⁽¹⁰⁸⁾.

وتبعاً لرؤية أفلاطون الواقعية هنا، يجب القبول بنظام الأموال والأسرة، بعيداً عن المشاعية في مثال الجمهورية، وتصبح الأرض مملوكة بصفة مشتركة، أي يجب على كل فرد أن يعتبر الأرض المخصصة له هي له بصفة مشتركة مع المدينة بأسرها.⁽¹⁰⁹⁾ ولن يستطيع أحد اكتساب أكثر من أربعة أضعاف قيمة حصته الأصلية. كما لن يستطيع اكتساب الذهب والفضة. إنه لمن المستحيل، برأي أفلاطون، أن يكون المرء غنياً جداً وفاضلاً: باعتبار أن الأغنياء يعرفون بأنهم أولئك الذين يمثلون أقلية ضئيلة جداً، ويملكون مبالغ طائلة من المال، ويكونون عند الاقتضاء أناساً أشرار.⁽¹¹⁰⁾

أرسطو طاليس Aristotle (384 - 322 ق.م.):

الدولة من استقراء الواقع إلى صنع ما ينبغي أن يكون:

يُعَدُّ واحداً من أبرز وأهم الفلاسفة على الإطلاق. إلتهق بأكاديمية أفلاطون واستمر فيها قرابة العشرين عاماً، حتى وفاة أستاذه. لم يكن أثينياً بل جاء من أسطاغيرا، وانتسب لأكاديمية أفلاطون وبقي فيها قرابة ثمانية عشر عاماً، وبعد موت أفلاطون غادر أثينا. وظل بعيداً عنها أثنا عشر عاماً قضاها في شؤون مختلفة، كان أهمها تعليم الاسكندر المقدوني (الأكبر). عاد إلى أثينا وأسس فيها مدرسة فلسفية لتعليم الفلسفة والبايولوجيا سُميت باللقبون. وبالرغم من من دراسته على يد أفلاطون إلا أنه لم يتورع عن نقده، ومهاجمة بعض أفكاره. وقد كان التناقض واضحاً بين الإثنين، فأفلاطون انتهج سبيل المثالية بينما كان أرسطو واقعياً يدلل آراءه بالمشاهدة والتحليل.⁽¹¹¹⁾ له كثير من الأعمال منها: "الأخلاق النيقوماخية"، و"السياسة"، و"الارغانون" و"السماع الطبيعي" و"في الكون والفساد" وغيرها. ويحاول أرسطو أن يطبق منهجه الواقعي على السياسة، بدلاً من الخيال الذي اعتمده أفلاطون، بدراسته للمؤسسات السياسية ومن يديرها، مما ساعده على أن يقدم رؤية موضوعية للشأن السياسي آنذاك. وكان بحثه، حينها، يعتمد على المشاهدة والمراقبة والتحليل؛ مفارقاً المصلحة والمنفعة منها، حتى أنه كان ممنوعاً من الانخراط في الوظائف العامة والسياسية.⁽¹¹²⁾ وقلنا أن أرسطو كان واقعياً "لايعني بأنه بعيد عن كل ماهو خيالي أو مثالي، إذ إنه، كأستاذه أفلاطون، يقر بالحق الطبيعي وبالمثل الأخلاقية، كما أنه آمن مثله بدور المعادن، وخصوصاً الثمينة منها، في تحديد الصفات المثالية والتي تبدأ في أعلى درجاتها قبل أن يصيبها الانحطاط."⁽¹¹³⁾ وهذا التصنيف لدرجات المعادن قد يشير إلى العلاقة بين الأجيال والناس وقربهم من المثل الأخلاقية.

وتأسيساً على ماسبق، من أن أرسطو بواقعيته لم يتعد عن النظرية، فإننا يمكن أن نميز، في الفلسفة السياسية لأرسطو، بين أربعة مشروعات تتوزع على صنفين: النظرية والواقعية، والأولى تنقسم إلى وصفية كما في التساؤل حول ماهية دولة المدينة أو أمرية تتعلق بالسؤال عما يجب أن تكون عليه الدولة بصورتها المثالية. وفي الصنف الوضعي أو الواقعي فإننا مع أرسطو سنتمسك بالتجربة السياسية ومعطياتها، فنجد وصفياً يتساءل عن ماهية الأنظمة السياسية، وأمرياً عما يجب أن تكون عليه الأنظمة السياسية لتتجنب الانهيار والزوال.⁽¹¹⁴⁾

لم يفصل أرسطو البعد الأخلاقي عن السياسة، لكنه خالف آلية العلاقة بينهما، فما كان راسخاً مع أفلاطون في وجوب تبعية السياسة للأخلاق، لم يرتضه أرسطو، بل أنه يرى العكس؛ أي أن الأخلاق تتبع السياسة، بمعنى أن علم الأخلاق هو علم السلوك الفردي، بينما السياسة هي تدبير للسلوك الجماعي، ولذلك فهي أشمل من الأخلاق.⁽¹¹⁵⁾ كما لعلاقة الأخلاق بالسياسة عند أرسطو ميداناً آخر، وهو الميدان التعليمي، فبوساطة التعليم تستطيع الدولة أن تحقق وظيفتها الخاصة بجعل الناس خيرين، وذلك يعني وظيفة خلقية بمعنى ما. وعليه فإن وجود الدولة ورفاهيتها يعتمدان على نوع التعليم للمواطنين فيها. وغاية صنع الإنسان الخير هي أخلاقية سلفاً.⁽¹¹⁶⁾

- الدولة:

إن اعتماد أرسطو المنهج الواقعي في السياسة، جعله يهتم بدراسة الدساتير القائمة في زمنه لكثير من دول المدينة، فأبرز 158 دستوراً، لم يصلنا منها إلا دستور الأثينيين على ما فيه من نقص. والدولة (دولة المدينة) عنده: "هي الجماعة المثلى التي يكتسب الإنسان بها اكتماله الطبيعي والأخلاقي والعقلي"⁽¹¹⁷⁾. ويظهر التناقض بين تصورات أفلاطون وأرسطو أيضاً في مجال نشأة الدولة، فالأول كان يردّها للحاجة، ومطلب الاكتفاء الاقتصادي، وإشباع الحاجات المادية، التي تجعله راغباً في تشكيل جماعات تتبادل هذه المهمة، ومن هذه الجماعات تتكون الدولة. ولذلك فلا وجود مستقل لأفراد الدولة الأفلاطونية، بينما

مع أرسطو تتكون الدولة وتنشأ من الأسرة التي يعدها الوحدة الاجتماعية الأولى من ناحية التطور التاريخي، ومن اجتماع الأسر تكونت القرى ومن القرى تكونت المدينة - الدولة بوصفها وحدة سياسية. وذلك يعيدنا إلى مقولة أرسطو بأن الإنسان بطبعه اجتماعي - سياسي، إذ إن تصور أرسطو هذا يجعل الدولة ظاهرة طبيعية، تتأسس على القول بطبيعية الجماعة⁽¹¹⁸⁾.

والجماعة السياسية التي تمثل الدولة عند أرسطو لا تكتفي بمهمة اقتصادية أو حرية، بل تعمل من أجل إسعاد أفرادها وتحقيق فضائلهم، يقول: "إن الجماعة السياسية موضعها ليس العيشة الأدبية لأفرادها وحسب، بل سعادتهم وفضيلتهم... الجماعة السياسية ليس البتة موضوعها الوحيد: معاهدة هجومية ودفاعية بين الأفراد، ولعلاقاتهم التعاونية، ولا الخدم [الخدمات] التي يؤديها بعضهم لبعض... لكن لما كان على الخصوص أمر الفضيلة والفساد السياسيين هو الذي يهم أولئك الذين ينظرون في القوانين الصالحة، كان من البين أن الفضيلة يجب أن تكون في المحل الأول من عناية الدولة؛ التي تستأهل بحق هذا الاسم، والتي ليست دولة بالاسم فحسب، وإلا لكان الاجتماع السياسي كمحالفه عسكرية لشعوب متباعدة لاتكاد تميز فيها وحدة المكان والقانون، ومن ثم يكون اتفاقاً مجرداً"⁽¹¹⁹⁾.

ولذلك تركز السلطة السياسية لدى أرسطو على مرتكزين:⁽¹²⁰⁾

الأول: إن دولة المدينة هي الاجتماع الغائي والأعلى لكل الاجتماعات التي تقع دونه. وهي تعتمد على العيش المشترك، ساعية إلى أفضل طريقة لذلك. وبذلك فهي تحمل في طياتها بعداً أخلاقياً هادفاً إلى تسيير ممارسة السلطة نحو سعادة المجتمع وتحقيق فضائله.

الثاني: إن كل شيء داخل السلطة السياسية يتحدد بعلاقته بالأجزاء الأخرى المشكّلة لها من جانب، وبالوظيفة المناطة به، لإنجازها، من جانب آخر. كما في مثال اليد التي لاتعد لها قيمة بانفصالها عن الجسد أو عدم تأديتها وظيفتها الملزمة لماهيتها.

يرى أرسطو أن السياسة مايتوجه للدولة دون الحكومة بخصوصيتها. لكنها تحلل وتدرس السلطة بصورتها الاعم المكونة لنظام الدولة وتلك هي مهام رجل

السّياسة. يقول أرسطو: "حينما تدرس طبيعة الحكومات المختلفة، ونوعها الخاص فأولى المسائل هي العلم بماذا يعني بالدولة؟ في اللغة العامية: هذه الكلمة شديدة الالتباس. فالفعل الفلاني يصدر من الدولة في رأي البعض وهو في رأي الآخرين ليس إلاّ فعل أقلية أوليغارشيّة أو طاغية. ومع ذلك فالرجل السّياسيّ والمقنن إنّما يقصدان في أعمالهما إلى الدولة ليس غير. والحكومة ليست إلاّ نظاماً ما مفروضاً على جميع أعضاء الدولة"⁽¹²¹⁾.

وما غاية الدولة غير "سعادة المواطنين،... فالدولة ليست إلاّ اجتماعاً فيه العائلات مجتمعة على شكل قرى ينبغي أن تجدد كل ضروب النمو وكل تيسير للمعيشة، أكرر: إنّني أعني عيشة فاضلة ورغدة. وعلى هذا فالاجتماع السّياسيّ، إذاً، موضوعه حقاً هو فضيلة الأفراد وسعادتهم لا مجرد العيشة المشتركة"⁽¹²²⁾.

- المواطنة:

لا يكون الإنسان مواطناً في مدينة ما، بما يمتلكه من حق الإقامة فيها، فالعبيد والأجانب لديهم حق في ذلك. ولا يمكن أن يكون كذلك لأنّه يستطيع أن يتقاضى أو يطلب دعوى في المحكمة مُدعياً أو مدعى عليه، فذلك حق لأي إنسان، حتى لو لم يكن مواطناً في هذه المدينة. كذلك لا يعد الأولاد دون السن القانونيّ "المقيّد مدنيّاً"، ولا الشيوخ الذين حُذفت أَسْمَاؤُهُم من هذا القيد المدنيّ، مواطنين. وذلك لأنّهم وإن كانوا بمعنى ما مواطنين إلاّ أنّهم مواطنون ناقصون. ومن خلال تجريد هذه الاستثناءات يبقى المواطن هو من يمتلك الميزة أو السمة التي تجعله يتمتع بوظائف القاضي والحاكم معاً.⁽¹²³⁾ يقول أرسطو: "المواطن كالملاح هو عضو في جماعة. ففي السفينة، مع أنّ لكل خدمة مختلفة بأن يكون الواحد جذافاً والآخر رباناً، وهذا مساعداً وذاك مكلفاً عملاً آخرّاً، برغم هذه التسميات والوظائف، التي ترتب بالمعنى الخاص فضيلة خاصة لكل منهم، إنّهم جميعاً يشتركون مع ذلك في تحصيل غاية مشتركة وهي سلامة السفينة، التي يقومون بها كل فيما يخصه، والتي يسعى كل واحد منهم إليها على السواء. أعضاء الدولة يشبهون الملاحين تماماً. فعلى رغم اختلاف وظائفهم فسلامة الجماعة هي عملهم المشترك"⁽¹²⁴⁾.

– العدالة:

يميّز أرسطو بين معنيين للعدالة:

الأول: هو العدالة التامة أو الكاملة: وهي العدالة التي توازي كل الفضيلة الخلقية مجتمعة، على أن يكون هدفها هو المصلحة العاملة من أجل الغير، ولذلك فالعدالة هنا تلخص كل مسار الفضيلة. والرجل العادل هو ذلك الرجل الورع الفاضل الشريف والحكيم وغيرها من الفضائل. والقانون هنا هو الذي يحدد معالم الفضيلة.

الثاني: العدالة الخاصة: وهي ما يتعلق بوصف الأفراد متساويين كتجمع لأناس لديهم التزامات متكافئة حيال بعضهم البعض. وهنا هي فضيلة خاصة وواحدة. ولذلك يمكن القول: إن العدالة هنا تعني المساواة. لكن هذا الصنف من العدالة يأخذ وجهتين:

الوجهة الأولى: العدالة التوزيعية: ما يجب على الجماعة ان تعطيه وتوزعه على كل واحد من ثروات ومزايا وحقوق. مساهمة للخير المشترك.

الوجهة الثانية: العدالة التقويمية أو الإصلاحية: التقويم أو التصحيح الذي يقوم به القاضي مدنياً كان أم جنائياً، وذلك لمحاسبة أي اخلال بالمساواة لحساب فرد على غيره. (125)

ويضيف البعض صنفاً آخرًا من العدالة يمكن أن نسميه بالعدالة التبادلية: وهي التي تشير إلى المبادلة بالأذى أو النفع أو تبادل الضرر والمنفعة، (126) وهي الصورة البدائية أو التي لاتعود للقانون أو القضاء للبت فيها وإنما الفعل المباشر تجاه الآخر عيناً بالعين وسناً بالسن.

– الصداقة ومرافقتها للعدالة عند أرسطو:

يرى أرسطو أنه في كل جماعة سياسية يجب أن تكون هنالك مرافقة بين العدالة والصداقة. وهاتان الفضيلتان تختصان بالموضوعات نفسها والأشخاص أنفسهم. فالفضيلة لديه تكبر وتعظم مرافقة للصداقة. ولذلك فحيثما وجدت العدالة يلزم أن توجد الصداقة ويؤكد على أن الناس إذا اتحدوا برباط الصداقة لن

تكون لديهم حاجة للعدالة. وعلى العكس إن وجدت العدالة احتاجت الصداقة. "ويلج على قيمة الصداقة في المدينة ويعلن أنها تشد اهتمام الشرعيين أكثر من العدالة نفسها لأن هؤلاء يسعون، جاهدين، لجعل الوفاق ينتصر على الخلاف إلا أن الوفاق يشبه، إلى حد ما، الصداقة. ويكرر أرسطو في (السياسة) بأن الصداقة هي الخير الأكبر لأنها تخفف للحد الأدنى، بالضبط، احتمالات الفتن".⁽¹²⁷⁾

ويلزم، حسب أرسطو، أن يكون مجتمع دولة المدينة محترماً لكرامة كل شخص كقيمة أخلاقية عامة ومشتركة. وبوجود مثل هكذا قيمة يمكن أن نؤسس لقيم أخرى مشتركة تحول دون تمزيق المجتمع، ومن هذه القيم الصداقة. فالناس كأصدقاء يعملون من أجل تفادي كل أشكال الصراع والعدائية. وإذا وجدت الصداقة، كما قلنا هنا، يتبين عدم ضرورة العدالة لأن الغاية المشتركة ستتحقق، ضمناً، وستصرف الناس كما ينبغي أن يتصرفوا.⁽¹²⁸⁾

أنظمة الحكم أو أنواع الحكومات والدساتير عند أرسطو:

يرى أرسطو أن الحكومات تنقسم إلى حكومات صالحة هي: الملكية والأرستقراطية والجمهورية، وحكومات فاسدة هي: الطغيان والأوليغارشية والديماغوجية (الغوغائية المغلقة).⁽¹²⁹⁾

يعتمد هذا التقسيم على المعيارين: الكمي والكيفي، فالكمي هو ما يعتمد على من يحكم سواء كان فرداً أو قلة أو كثرة، والكيفي في طريقة حكمه ونوعه. وسنبين ذلك عبر المخطط الآتي:

من يحكم	الصورة السليمة	الصورة الفاسدة
فرد	ملكية	استبدادية أو طغيان
قلة	أرستقراطية	أوليغارشية
كثرة	جمهورية أو ديمقراطية معتدلة	ديمقراطية ديماغوجية (متطرف)

والحكومة متى ما كانت تهدف إلى المنفعة العامة ويرأسها فرد سُميتْ ملوكية، وكذلك فإذا كانت القلة أو الحكم بيد الأقلية من الأخيار وهدفها الخير الأكبر للدولة، وأفراد الجماعة، سُميتْ أرستقراطية؛ وحينما تحكم الأكثرية بلا غرض إلاّ الصالح العام فانها تأخذ تسمية الجمهورية؛ أمّا الطغيان فإنّهُ حكم الفرد دون المصلحة العليا للأفراد والخير العام لهم، والأوليغارشية هي حكومة الأغنياء ولايتهم بوصفهم قلة، أمّا الديماغوجية أو التطرف الديمقراطيّ فهو يطلق على حكومة الفقراء العامة، دون الهدف إلى الخير المشترك لكل الأفراد.⁽¹³⁰⁾

- النظام المختلط بوصفه النظام الأفضل عند أرسطو:

استنتج أرسطو من دراسته الواقعية لأنماط أنظمة الحكم والدساتير وخصائصها، أن دستور دولته الواقعية، "يجب أن يجسد فكرة النظام المختلط التي اتخذت لديه صورة ثنائية...، وتوافقاً مع صورتها الثنائية عند أفلاطون في "القوانين"، ولكن مع تغيير في بعض عناصرها، إذ اعتقد أرسطو أن هذا النظام المختلط، يجب أن يكون مركباً من الخصائص الإيجابية للنظامين "الأوليغارشي" والديمقراطي"، ليكون بذلك وسطاً ذهبياً بينهما، أسماه أحياناً "النظام الدستوري" وفي أحيان أخرى "النظام الجمهوري"، وافترض أن تطبيق هذا النظام المختلط واقعياً، يتطلب الجمع بين الأسس التي يقوم عليها⁽¹³¹⁾ وتلك الأسس تقوم على عناصر مختلفة بين النظامين يحاول أرسطو أن يوحد بينها وجمعها بالطريقة الآتية: ⁽¹³²⁾

1- الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة في النظامين: فيأخذ من النظام الديمقراطيّ مبدأ المساواة السياسية، ويقرر أن المواطنين، جميعاً، لديهم الحق في المساهمة في الشؤون العامة دون أي أجر مالي. ومن النظام الأوليغارشيّ يحدد أرسطو اشتراكاً مالياً بسيطاً على الأغنياء للمشاركة السياسية.

2- الجمع بين وسائل النظامين في اختيار الحكم: وذلك عبر الأخذ من النظام الديمقراطيّ آلية القرعة التي تحقق المساواة. ومن النظام الأوليغارشيّ يعتمد

وسيلة وآلية الانتخاب ومن الجمع بينهما يجعل بعض الوظائف تقوم بالافتراع وأخرى بالانتخاب أو بدمجهما في بعض الأحيان.

3- الأجر للفقراء والغرامة على الأغنياء: من السائد في النظام الديمقراطي: إنَّ الفقراء حينما يسهمون في الشؤون العامة، يحصلون على أجر معين. وذلك ما يقرره أرسطو لتشجيعهم، وأمَّا في النظم الأوليغارشيّة فيجب إيقاع الغرامة على كل من يتخلف من الأغنياء عن حضور اجتماعات الجمعية العامة الشعبيّة.

ومن خلال ماسبق، ينتج النظام المختلط والذي يعد النظام الأفضل من وجهة نظر أرسطو. والذي هو في أساسه الفلسفيّ إنّما ينطلق من "القاعدة الذهبيّة" الأرسطيّة القائلة بالفضيلة بين الرذيلتين. أو ما يسمى بالوسط الذهبي.

- الفصل بين السّلطات ووظائفها عند أرسطو:

يعد أرسطو أول من قسّم السّلطات في الدولة إلى ثلاث: سلطة تشريعيّة، وأخرى تنفيذيّة، وثالثة قضائيّة. ففي جميع الدول مهما كان شكل الحكم فيها توجد ثلاث مهام أو وظائف رئيسة:

الوظيفة الأولى: هي صياغة وسن المبادئ أو القواعد العام وهي بذلك وظيفة تشريعيّة.

والوظيفة الثانيّة: وهي تطبيق وتنفيذ تلك المبادئ والقواعد العامة، السابقة، أي وظيفة تنفيذيّة.

أما الوظيفة الثالثة: فهي التي تختص بالفصل في المنازعات والدعاوى. ومن ثم العقاب على الجرائم. وهي الوظيفة القضائيّة المناطة بالمحاكم.

ويرى أرسطو أنّه من الضروري إلّا تكون تلك الوظائف مجتمعة في يد واحدة. بل يجب أن توكل إلى هيئات مختلفة، ويعبّر أرسطو عن إيمانه الواضح بهذا المبدأ حين يؤكد في (السياسة) أنّ في كل دولة ثلاثة أجزاء. إذا كان المجتمع حكيمًا، اهتم بها، فوق كل شيء، ونظم شؤونها. ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة حسنَ نظام الدولة كلها بالضرورة لأنّها تعد دولة عادلة.

ومن ذلك تتوزع السّطات حسب الوظائف:

الاولى: السّطة التشريعيّة: هي الجمعية العموميّة التي تتداول في الشؤون العامة وتختصّ ليس بتشريع القوانين وينتخبون الحُكّام ويراجعون ميزانية الدولة.

والثانية: السّطة التنفيذيّة: وهي المختصة بتنفيذ قوانين الجمعية العامة، وتحدد طبيعتها وخصائصها وفقا لطبيعة الدولة المنضوية تحتها.

والثالثة: السّطة القضائيّة: يرى أرسطو أنّ هذه السّطة يجب أن تكون جماعية لافردية لأنّها أقلّ افساداً من الفرد. أي أن توكل مهمة القضاء إلى عدد كبير من الأفراد.⁽¹³³⁾

الفلسفة السياسيّة عند الرومان

- في تحولات نمط التنظيم السياسيّ الرومانيّ:

مرتّ التنظيمات السياسيّة عند الرومان بعصور أربعة، اختلفت فيها أنماط الحكم وخصائصها ومنطقاتها، وجاءت واحدة تلو الأخرى بسبب انهيار سابقتها واقعياً. وهذه العصور هي: (134)

1- العصر الملكي: وكان النظام فيه قائماً على وجود ثلاث هيئات حاكمة هي: الملك ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب. ويُعيّن الملك تعييناً، ولا يعتمد في ذلك الانتخاب أو التوريث. وإذا لم يُعيّن الملك اختار مجلس الشيوخ ملكاً لهم مدى الحياة.

2- العصر الجمهوري: في هذا العصر كانت آلية الحكم تعتمد على وجود حاكمين يقوم بانتخابهما مجلس الشعب. ويسمى كل منهما بالـ"قنصل". وكانت سلطاتهما أقل من سلطات الملوك في العصر السابق. إذ جُردت منهم السلطة الدينيّة التي كان يتمتع بها الملوك، لتعطى إلى هيئة الكهنة. ولدى كل من الحاكمين سلطات متكافئة إذ إنّ لكل منهما حق الفيتو "النقض" على قرارات الآخر. ومع القنصلين يوجد مجلس الشيوخ ومجلس الشعب. ومع اتساع رقعة الحكم في هذا العصر فقد ظهرت ميزة تعيين حكام الأقاليم، وأُعطي لهم صلاحيات واسعة تشمل الأمور الماليّة والحربيّة والإداريّة.

3- عصر الامبراطوريّة العليا: وهو العصر الذي جاء في منتصف القرن السابع الميلادي. ومعه توقفت الفتوحات الرومانيّة والحروب الأهليّة. وحينها أعلن اكتافيوس قيام الامبراطوريّة الرومانيّة، واعتماد الحياة الدستورية. وهو الذي سُميَ فيما بعد من قبل مجلس الشيوخ بـ "أغسطس". وفي هذا العصر كانت الهيئات

السّياسيّة متكوّنة من الإمبراطور، صاحب الصّلاحيات الواسعة، التي تضخمت لتكون ملكيّة مطلقة، وحكّام منتخبين ومجلس شيوخ ومجلس شعب. وفي هذا العصر جرد مجلس الشيوخ من كثير من اختصاصاته لتعطى للإمبراطور مثل إعلان الحرب وعقد المعاهدات، وحتى مجلس الشعب أصبح لا ينتخب إلّا من يرشحهم الإمبراطور للحكم.

4- عصر الامبراطوريّة السفلى: وهو العصر الذي تزامن مع نهاية الامبراطوريّة العليا وظهور الفوضى العسكريّة والأزمات الاقتصاديّة. وفي هذا العصر ترسخ نظام الحكم الفردي الملكي المطلق. واتخذ طابعاً دستوريّاً. وأصبحت فيه وظائف مجلس الشيوخ شكليّة وتحول لمجلس بلدي، ليس له أي تخصص خارج المدينة. ولم يبق للحكّام أي دور وسلطة حقيقة، بل أصبحوا خاضعين للحاكم الملك "الإمبراطور" وهو الذي يعينهم. وبذلك أصبحت جميع السّلطات متركزة بيديه. وظهر، حينها، الدين المسيحيّ واعتنقه الإمبراطور "قسطنطين" ليصبح الدين الرسمي للامبراطوريّة.

كان الرومان شديدي الإعجاب بأنفسهم وفكرهم ونظامهم السّياسي. وكأنه النظام الوحيد الذي يستحق الاحترام والاهتمام. وأمّا نُظم غيرهم ومؤسساتهم فهي غير جديرة بذلك، لأنّها ليست إلّا مؤسسات شعوب قُهرت؛ وتغلبوا هم عليها، وبالتالي لا مجال للاكتساب منها. بينما الحقيقة: إنّ الأفكار السّياسيّة الرومانيّة في جوهرها انعكاساً للفلسفة السّياسيّة اليونانيّة؛ حتى أنّ من حمل هذه الأفكار كانوا يونانيّون اخضعوا وتكيفوا مع الطريفة الرومانيّة ومبادئها.⁽¹³⁵⁾ وكان أبرز هؤلاء المفكرين: بوليب وشيشرون. وحتى سنيكا لم يكن رومانيّ الأصل. وستتطرق لأفكار هؤلاء الثلاثة، لتبيان ماهية الفكر والفلسفة السّياسيّة التي كانت في العصر الرومانيّ.

1- بوليب "بوليبوس" Polybius (208-126 ق.م.)⁽¹³⁶⁾:

النظام الأصلح هو النظام المختلط:

يُعدُّ بوليب همزة الوصل بين الفكر اليونانيّ والسِّياسة الرومانيّة. ونقطة الإتصال بين الرواقيّة والرومان هو و"بنائتيوس". أُسر وأخذ بوليب، الذي نشأ في عائلة يونانيّة- أرستقراطيّة، إلى روما وهو في سن الأربعين كرهينة. وكان متمرساً ومتعلماً ومتدرباً في شؤون السِّياسة والعسكرة والدبلوماسية؛ فأعجبه روما بعظمتها واتساعها وهبتها. خدَم في الجندیّة وكان له دوراً دبلوماسياً بارزاً في الصراع بين روما ومقدونيا. وكان مجيئه إلى روما مصاحباً لذروة استقرارها السِّياسيّ، مما جعله ينظر لها بوصفها البديل عن موطنه الأصليّ بالرغم من تغلب روما عليه⁽¹³⁷⁾؛ وبالرغم من ذلك، عاد في أواخر حياته إلى مسقط رأسه في اليونان، ليستقر بين أهله، وسط مظاهر من الاجلال والاحتفاء والمحبة، وقضى وقته فيها بالتأليف والدراسة، وتوفي إثر سقوطه من على ظهر جواده وإصابته، حينها، بجرح خطير!⁽¹³⁸⁾

حاول في كتبه أن يَنظُرَ إلى وجود دولة عالميّة تحت إدارة الرومان وقيادتهم. ويعتقد بوليب أن في التاريخ قانوناً للنمو والاضمحلال لايمكن الفرار منه. وذلك ماطبقه على أنظمة الحكم وتحولها من ملكيّة إلى استبداديّة ومن أرستقراطيّة إلى أوليغارشيّة ومن ديمقراطيّة إلى غوغاء أو ديماغوجيّة.⁽¹³⁹⁾ وذلك ماسينعكس فيما بعد على رؤية شيشرون.

- النظام المختلط عند بوليب:

اعتمد بوليب على فكر أرسطو، وقال بتقسيم الأخير لأنظمة الحكم من ملكيّة وأرستقراطيّة وديمقراطيّة، مُضيفاً لها الصنف المختلط وهو "الجمهوريّة".

وبذلك فهو يميل إلى المختلط من الأنظمة جميعها. فالحكومة الناجحة لديه هي التي تجمع بين الأنظمة السابقة من ملكية وأرستقراطية وديمقراطية. وكان للنظام الروماني، الذي يجمع هذه الأصناف من الأنظمة، تجسيدا لتفضيل بوليب، فالملكية كانت تشابه القنصل، والأرستقراطية كانت مع مجلس الشيوخ، والهيئات التمثيلية كمجلس الشعب، وهو ما يمثل الديمقراطية.⁽¹⁴⁰⁾ وكان هدف الأخذ بهذا النظام عائد لمسوغات مختلفة منها:

- 1- طلباً لإقامة نظام تتوازن فيه القوى وتصد كل واحدة منها الأخرى لكي لا تنطفئ أو تنطرف وتستبد.⁽¹⁴¹⁾
- 2- إن فكر بوليب كان لسان حال الطبقة المشيخية المقنعة والراضية بالحال السياسي القائم في روما. فكان فكره تبريراً لها.⁽¹⁴²⁾
- 3- إن بوليب قد ربط مسألة الدستور بالتوسع وجعلها غير منفصلين، ولذلك كانت ميوله تتلاءم مع الوضع السياسي الروماني الإمبريالي التي تهدف لإقامة امبراطورية واسعة.⁽¹⁴³⁾

- الرومان وسبب قوتهم عند بوليب:

وبعد أن يقدم بوليب في كتابه "تواريخ" سؤالاً عن أسباب عظمة روما؛ يجد أن السبب كان دستورها. الدستور الذي وضعت فيه تفصيلات كل مهام السلطات وعلاقاتها فيما بينها، ولذلك رأى أن "ترتيبها أعطى، بفضل قدرتها على أن تضايق أو تدعم بعضها بعضاً، أفضل النتائج في كل الظروف: سواء تعلق الأمر بخطر خارجي أم تمزقات داخلية"⁽¹⁴⁴⁾.

ولا يعتقد بوليب أن سبب عظمة الرومان وسياستهم كان مرده العقل والتأمل المجرد! بل التجربة؛ التي أدت دورها في هذا المجال؛ فقد تعلم الرومان عبر الصراعات والصعوبات والحن: إن النظام المختلط هو أفضل الأنظمة.⁽¹⁴⁵⁾ وهذا النظام، الذي يمنح القوة لدولة الرومان الواقعية، كان مخالفاً في رأي بوليب لطبيعة التقهقر في الحياة السياسية التي يحكمها قانون حتمي في انهيار الدساتير. فهو يستعير من افلاطون فكرة تحول الملكية لطغيان وإلى أرستقراطية

ومن ثم لأوليغارشيّة وبعدها للديمقراطيّة ومن ثم لغوغاء وعودة للسيد والملك من جديد. ففي هذا التصور لا نجد ذكراً للنموذج الأفضل الذي يحكي عنه بوليب وهو المختلط. إلاّ أنّه استدرك بفكرته: إذا تمكّن أي شكل من أشكال الحكم من أن يحد من غو "البذور المشؤومة" التي تفسد السّياسة، سيكون له الحظ في التعرف على الاستقرار عبر كمال الدستور المتوازن والتكافئ وهو المختلط كما في الجمهوريّة الرومانيّة.⁽¹⁴⁶⁾ وعليه يبدو النظام المختلط وكأنّه المخلص والمنقذ من صيرورة حتمية! لا نعرف كيف، لكن علينا أن نستفهم حول الحتمية: كيف لها أن تكون، في الوقت نفسه، لاحتمية حينما تنال إحدى الدول حظاً أفضل من غيرها فتشكل نفسها بنظام مختلط؟!

- أهمية فكر بوليب السّياسيّ وأثره على من بعده:

لأتعود أهمية نظريات بوليب وأفكاره السّياسيّة لتحليله التاريخي المقارن للأنظمة السّياسيّة والحكومات، ولا لوصفه النظام المختلط بشكل مغاير، بل ترجع، أيضاً، إلى ما تركه من تأثير في الفكر السّياسيّ من بعده بشكل عام. إذ ترك أثراً واضحاً مع الحقب اللاحقة للرومانيّة الوثنيّة أو المسيحيّة الوسيطة وأفكار "شيشرون".

وقد أخذت النظم السّياسيّة الحديثة عن بوليب الكثير من تقاليدّها ودساتيرها عبر محطات منها:

- "فكرته عن الدستور ونظام الحكم المختلطين التي تأثر بها مونتسكيو.
- فكرته عن نظام الفصل بين السّلطات التي تأثر بها مونتسكيو وأخذها عنه وليس عن أرسطو الذي كان أول من تحدّث عن هذا النظام، ووجدت طريقها إلى التطبيق على يد الآباء المؤسسين الأمريكيين الذين أخذوها عن مونتسكيو، وطبقوه لأول مرة في النظام المختلط الدستوريّ والسّياسيّ الحديث الذي أقاموه في الولايات المتحدة الأمريكيّة.
- مبدأ حق الاعتراض على القوانين والأحكام المستند إلى مبدأ مراقبة السّلطة بالسّلطة وتقييد السّلطة بالسّلطة، ليتعذر على أية سلطة الانفراد

بعناصر القوة والوصول إلى مستوى الاستبداد والتحكم المطلق في النظام السياسي، واحتكار سلطة إصدار الأنظمة والقوانين والتشريعات.

- مبدأ توازن السلطات وتكافؤها بوصفه نظرية قانونية ذات أسس اجتماعية ومقومات اقتصادية". (147)

2- شيشرون Marcus Tullius Cicero (106-43 ق.م.):

نحو استعادة النظام المختلط بصيغة أخرى:

وهو ماركوس توليوس، خطيب وفيلسوف وكاتب لاتيني ولد في اربينوم اشتهر باسم شيشرون، كان سليل أسرة مثقفة وميسورة وكان ابوه فارساً رومانياً محباً للاداب. ارتحل إلى اليونان 79-77 ق.م. وفي عام 64 ق.م توج قنصلاً من الحزب الارستقراطي. ولم يكن قد تخطي من عمره العشرين عاماً حتى انجز مؤلفه الرائع "في الاختراع" وهو يعد من أقدم الكتب في تعليم البيان والخطابة في الأدب الروماني. اعتزل السياسة وحاول ان يتفرغ لكتابه الفلسفية، لكن النظام الروماني عاد لاستشارته مرة أخرى، إلى أن أصبح يمثل خطراً سياسياً. هرب عن طريق البحر، على إثر ورود اسمه في لائحة المعارضين للحكومة المطلقة الثلاثية من أكتافيوس وأنطونيوس ولاييدس، لكنه لم يفلت من يد العساكر فقتل من قبلهم قرب فورميا، وقُطع رأسه وأطرافه وأُرسلت إلى روما لعرضها على الناس هناك⁽¹⁴⁸⁾.

كان شيشرون، كما قلنا، خطيباً ومفوهاً سياسياً. وكانت أعماله تتمتع ومراجعة مهمة، وكبيرة للفلسفة السابقة عليه، ومقدمة للإفادة منها للاحقة عليه؛ ولاسيما الفلسفة الوسيطة في القضايا الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. قال عن أعماله: إنها جاءت نسخاً بعفوية ودون عناء، وأنه لم يقدم فيها سوى بعض الكلمات التي لديه منها الكثير وما لا ينفد.⁽¹⁴⁹⁾ وبالرغم من أنه لم يُشهد لشيشرون ذلك الإنجاز الفلسفي السياسي البارز، إلا أنه كان ذو مكانة كبيرة في التاريخ الروماني السياسي. لديه كتابان مهمان الأول: "الجمهورية"، والثاني: "القوانين" وهي تشبه عنوانات كتب أفلاطون. يعد كتاب الجمهورية محاكاة لكتاب أفلاطون "الجمهورية" ووصفه البعض بأنه إعادة كتابة له أو تماماً لما جاء

فيها. والفرق بينهما: إن أفلاطون ينطلق من مفهوم العدالة أولاً، ليقرر أشكال الحكم فيما بعد، بينما شيشرون ينطلق انطلاقاً تأسيسية في مقارنة أنظمة الحكم لتأني العدالة مفهوماً ثانوياً. وأما كتابه الآخر "القوانين" فإنه يعود ليؤكد أنه يريد أن يوازي مآطرحه أفلاطون من رؤى وأفكار تأصيلية في الفلسفة السياسية إلا أنه حَكَمَ بالأمموزج الروماني ومايصب في مصلحته. فكان ميالاً، في هذا الكتاب، إلى ترسيخ واقع الامبراطورية الرومانية. مستفيداً بقوة من أفكار بوليب.⁽¹⁵⁰⁾

- القانون الطبيعي واحتقار العامة عند شيشرون:

حَمَلَ شيشرون مشعل "النظام الجمهوري" بوجه كل مطالب الأوليغارشيّين والدكتاتوريين؛ واعتمد مبدأ الحرية كفكرة أساس لذلك. إلا أنه كان خشناً وقاسياً مع العامة والشعب؛ إذ كان ينظر لهم بأنهم معدمين وأن هذا الصنف من الناس لا وثاق معهم. وهو يصفهم بأبشع الصفات من كونهم أشراراً وأوغاداً، أو اللاشيء، والمتفلتين والذين لم يستطيعوا تدبير شأنهم المالي والأخلاقي. وبذلك فقد مال إلى النخبة وأسماءهم بالرجال الشرفاء. وكان لشيشرون جذوراً رواقية فحاول من خلالها أن يؤسس لمثالية، وإن كانت مرنة نوعاً ما، إلا أنها تطرقت بدقة لمسائل القانون والأخلاق، إذ اعتمد شيشرون فكرة القانون الطبيعي، وهو لديه ليس اتفاقاً متغيراً بين الناس، بل أنه منطلقاً من رغبة متساوية لدى كل الناس في المنفعة.⁽¹⁵¹⁾

والقانون الطبيعي عند شيشرون ليس من وضع الإنسان بل ينبع من الطبيعة، ومصدره العقل ولذلك "فهو يسمو على قوانين البشر. وهو قانون عام بالنسبة للبلاد جميعاً لا يتغير ولا يختلف من بلد إلى بلد، ويساوي بين الأفراد ويقيم العدالة بينهم. فمادام القانون واحداً بالنسبة للجميع، لزم إقامة العدالة والمساواة بينهم، وإزالة الفوارق التي تستند إلى الجنس أو اللغة أو الدين أو الثروة".⁽¹⁵²⁾ ولذلك وجب على كل القوانين المكتوبة والبشرية والمصطنعة أو المرنة أن تحذو بإتجاه قانون الطبيعة لتكون شرعية.

ترتبط رؤية شيشرون للعدالة بمفهوم الحرية، فالعدالة هي طريقة للحياة توجهنا للاعتراف بمصالح الآخرين، والحرية تتيح للمواطنين المشاركة في الشؤون

السّياسيّة للنظام، وكذلك تعمل على تهيئة عالم يجعل الأفراد متمكنين من ان يظهروا احتراماً لمعايير الفضيلة المدنيّة، ومن خلال التهيئة في الحرية والعدالة يكون الناتج هو احترام لبيئة حرة سياسيّة تعترف بالقانون مرجعاً لها؛ ويرى شيشرون أن الدولة هي التي تحمل هم تشريع القوانين العادلة من اجل تطبيقها بالمساواة وتوسيع مساحة الحرية للكل. (153)

– الدولة ونظامها عند شيشرون:

يرى شيشرون أن الدولة: جماعة معنويّة وليست "مجرد مجموعة أفراد مجتمعين كيفما اتفق، بل [هي] الأفراد المجتمعون في أعداد كبيرة، ويربط بينهم توافق آرائهم بصدد القانون والحقوق، ورغبتهم المشتركة في حياة جماعية، يساهمون فيها بما يعود عليهم جميعاً بالخير والنفع المشترك. ويجعل هذا التصور من الدولة شبيهة بالمؤسسة المساهمة التي تكون عضويتها حقاً عاماً ومشتركاً بين جميع مواطنيها، وهي مسؤولة عن تزويدهم بشار التعاون المتبادل والحكم العادل". (154)

أما عن أصناف أنظمة الحكم فهو يعود للتصنيف الأفلاطونيّ – الأرسطيّ في السداسيّة، التي سردناها سابقاً، عبر معياري الكم والكيف، إلّا أنّه لايعتمد المقابلة أو الجمع بينهما بل يعتقد أن كل نظام صالح حينما يفسد يليه، تاريخياً، نظام مقابل في نوعية الحكم وهو الفاسد في التصنيف. وذلك يعني: (155)

النظام الملكي "فردى"	النظام الفردي الاستبدادي "فردى"
يفسد ويتحول إلى الأسوأ	
النظام الأرستقراطي "نخبوى"	النظام الأوليغارشيّ "نخبوى"
يفسد ويتحول إلى الأسوأ	
النظام الديمقراطيّ "شعبى"	النظام الغوغائيّ "شعبى"
يفسد ويتحول إلى الأسوأ	

– النظام المختلط بوصفه مخرجاً من أزمات التدهور:

ولتجاوز هذه التحولات نحو الأسوء، يعتمد شيشرون النظام المختلط الذي يمثل النظام الأفضل لديه. وبذلك يلتقي مع ماجاء به بوليبي في الجمع بين ماهو معمول به في الأنظمة الثلاثة: الملكي والأرستقراطي والديمقراطي. على أن يكون المزج بينها متناسقاً ومتناسقاً كما في القطعة الموسيقية والألحان. ويهدف هذا النظام المختلط في الأساس لغاية العدالة وهي المكون الأساس كذلك له.⁽¹⁵⁶⁾

وإذا تم مراجعة هذا النظام المختلط بدقة يمكننا أن نجد أنه: "أرستقراطي في النواحي الأكثر أهمية؛ إذ إن الترتيبات تخطط لكي تؤكد أن الأرستقراطية، ومن ثم عنصر الحكمة أو النصيحة، ينسب إليها الدور الحاسم. وعندما يكون معيار السلطة من حق الشعب فإنه يتوقع أن السلطة الفعلية تظل مع مجلس الشيوخ، لأنه يجب أن تمنح الحرية بطريقة ما، حتى أن الشعب يُحث عن طريق نصوص كثيرة ممتازة على الازدعان لسلطة النبلاء. ويقوم نجاح هذا الدستور المتوازن والمنسجم إلى حد كبير على الوجود المستمر لأرستقراطية تمتلك الصفات المعينة، التي يصفها شيشرون في محاوره القوانين. إنه يفترض في هذه المحاور أنه يجب أن تتحرر الأرستقراطية من العار وأن تكون نموذجاً لبقية المواطنين"⁽¹⁵⁷⁾. وذلك ما أكدناه، ضمناً، آنفاً، من قولنا بميله النخبوي وطبقته الأرستقراطية.

3- سنيكا Seneca (4 أو 6 - 65 م):

جدل التحرر والاستبداد المستنير:

وهو لوكيوس أنايوس سنيكا. ولد في قرطبة، وهو فيلسوف لاتيني، سليل أسرة تحترم الفكر وتحصيل المعرفة، وأتى إلى روما في بداية شبابه. وقد أحب الفلسفة ودرسها هناك، كما مارس مهنة المحاماة والخطابة. واتسمت حياته بكثرة التقلبات، إلا أنه لم يفارق المزاج الرواقي. صار وزيراً للمالية في عهد الإمبراطور كاليغولا، ودخل إلى مجلس الشيوخ. وبعد موته عزل سنيكا بسبب همة كيدت له من اخت كاليغولا الجميلة فنفي إلى كورسيكا، وبعد وساطات، وانقضاء عزلة قاسية دامت ثمان سنوات، استطاع أن يعود إلى روما ليكون مربياً لنبرون، الابن بالتبني للإمبراطور السابق، والذي أصبح الحاكم الجديد بعد مؤامرة حيكت من أمه ضد الوريث الشرعي والوحيد آنذاك. وأصبح حينها سنيكا مستشاراً مسموع الكلمة لدى الأمير. وبالرغم من مساعي سنيكا في إعادة مقام مجلس الشيوخ، إلا أن الروح الرجعية لديهم خلقت الكثير من العقبات لمشروعه، علاوة على الطابع الشرس لنبرون، والذي ازداد جنوناً بعد قتله لوالدته، وفي عام 65 كشفت مؤامرة ضد نبرون تهدف للإطاحة به، اتهم سنيكا بكونه واحداً من المتآمرين، فتلقى أمراً بالانتحار، وتحدى، من خلاله، الموت الذي كان ينتظره بهدوء بعد عزله من استشارية نبرون فانتحر. (158)

ولم يكن سنيكا انتقائياً كشيثرون. ولم يكتف بالجمع والتصنيف، بل كان دائماً ما يعود إلى معياره الأسمى وهو قانون الطبيعة، الذي هو الخير الأعم والدائم والأساس. (159)

- حالة الطبيعة أو المجتمع ما قبل السياسي عند سنيكا:

نجد لدى سنيكا نظرية خاصة، حينها، في "رسائله التسعين إلى لوسيليوس" والتي تضمنت القول بالعصر أو المجتمع ما قبل السياسي، والذي اسماه بالمجتمع الذهبي أو العصر الذهبي. وهي حالة براءة وطبيعة وبدائية تحتكم إلى قانون الطبيعة فقط. فلم يكن هنالك من نظام قمعي يفرض سلطة إنسان على آخر، أو حتى ملكية خاصة ولا عبودية. وبعد ذلك ظهرت المؤسسات الاجتماعية لدى البشر، وأصبح الناس محتاجين لها بحكم أنها تحد من الشر والخطر. وكان الناس حينها كما لو أنهم للتو قد خرجوا من بين أيدي الآلهة. ومن هنا كانت برائتهم والتي تتأسس على جهلهم بصورة أخرى. ولم تكن لديهم الفضيلة بالمعنى الدقيق وإنما كانت لديهم مادة الفضيلة وهي حالتهم الطبيعية.⁽¹⁶⁰⁾

وما تمجيد الحالة الطبيعية، لدى سنيكا، إلا أساساً فعلياً لنظرياته السياسية، التي ستتصل باليوتوبيا، والتي كان الهدف منها إبراز مساوئ البشر ومفاسدهم. وانعكاساً لشعوره بالسخط والألم لانهلال المجتمع الروماني على يد نيرون، تصور أن المجتمع ما قبل السياسي كان خالياً من هذه الأشكال من الاستبداد والعبودية.⁽¹⁶¹⁾

- الحكمة وتوعية الأفراد عند سنيكا:

يطلب سنيكا الحكمة وينتقد التبخر، ويقصد بذلك أن الحكمة هي التي تعلمنا كيف نستمتع بوقتنا، بينما التبخر يضيع ذلك الوقت، وكذلك فالحكمة تعلمنا كيف نحيا حياة حسنة ومثمرة، بينما التبخر يعني الحياة السيئة والمجدبة. وليس غاية الحياة، برأيه، أن يمتلك الإنسان كمّاً كبيراً من المفاهيم والمعاني التي لا تجدي، بل يجب التزود بالقوة لمقاومة الشر وإيجاد الخير المطلق للذات بالهناء، الذي جزء منه القبول بالألم، وعلى ذلك يكون الحكيم هو من يستطيع مقاومة القوى الخارجية والنكبات وأذى الناس، فيصبح ويقي مُحرراً لذاته وهو السيد الحقيقي لها.⁽¹⁶²⁾

يوجه سنيكا خطابه للأفراد الطامحين، لا للجماهير الخائفة والفاسدة، لأن يتواجدوا بوصفهم نقطة الاتصال بالكون. وهم الأفراد الذين يشعرون بالاضطرار للعيش مع الناس، فيدركوا أنهم يجب أن يحيا بذاتهم ليحققوها، فالإنسان، لديه، يجب أن يفتدي نفسه بنفسه بالعقل. أي هو الذي يخلص نفسه، وهذا هو الأثر الرواقي عليه، بالرغم من أنه لم يقتصر عليها. وفي ذلك مخالفة لعقيدة الفداء المسيحية التي ادعاها بولس في كون الله أو عيسى "يسوع- الرب" هو المخلص.⁽¹⁶³⁾

إذن، فقد شكّلت الفردية والانعزال مقدمة للخلاص، لدى سنيكا، لكن ذلك يثير إشكال رئيسي حوله وهو: كيف للفردية هذه، المنكفئة على نفسها، أن تكون مقدمة لفعل سياسي ونظرة كونية، حسب ما رغب به سنيكا؟ في إجابة لهذا الإشكال، يقول سنيكا: "يجب أن نعزل داخل أنفسنا أكثر فأكثر، لأن العلاقة بأولئك الذين لهم ميول مختلفة تشيع الاضطراب في الأشياء المنظمة، أحسن تنظيم، وتوقظ الانفعالات الدنيئة والحسيسة، وتسبب القروح التي ما برحت واهنة في العقل ولم تشف شفاء تاماً. أما الاجتماع والانعزال فيجب أن يمتزجا ويتناوبا. سيولد الأول رغبتنا في لقاء الرجال ويولد الأخير رغبتنا في أنفسنا، وسيكون أحدهما علاجاً للآخر: إذ سبّرى العزلة كراهيتنا للناس، وسبّرى الناس كراهيتنا للعزلة"⁽¹⁶⁴⁾، وبذلك يتبين الإشكال وكأنه حل لدى سنيكا، بينما، في الحقيقة، بقي الأمر شائكاً.

– النزعة الدينية والتعاليم السياسية والاجتماعية لدى سنيكا:

كان هنالك جانبان من جوانب تفكير سنيكا يتصلان صلة وثيقة بالنزعة الدينية:

الجانب الأول: عمق إحساسه بأن في الطبيعة الإنسانية خطيئة متوارثة.
الجانب الثاني: وجود نزعة إنسانية تطبع مستوياته الأخلاقية.
وكانت بعض مفاهيمه تؤكد هذين الجانبين، من قبيل الشعور بالإثم والبؤس، مما دعاه إلى تقدير صفتي الرقة والعطف، وكذلك مفاهيم: الأبوة لله، والأخوة

للناس، التي أنتجت معاني المحبة والنية الطيبة للجنس البشري ككل. كل تلك المفاهيم وجدت لها مقابلاً في التعاليم المسيحية.⁽¹⁶⁵⁾

- النظام الثنائي والمستبد المستنير:

حاول سنيكا أن يعيد مجد الامبراطورية الرومانية التي سبقت التقييد بنظام ودستور بوليب مع أوغسطس، واقترح برنامجاً ثنائياً لكي يخلص إلى تقسيم السلطة بين الأمير ومجلس الشيوخ. وانتقد الواقع الذي يحول دون ذلك إلا بموافقة الإمبراطور. ولذلك كانت شخصية الأمير هي الحاسمة دوماً، فقد رأى أن وجود امبراطورية عادلة يعني أن يكون هنالك إمبراطور عادل ويتميز بمجمل الفضائل.⁽¹⁶⁶⁾ وكان القول هنا تنازلياً من سنيكا لتشاؤمه من الواقع وامكان اصلاحه فقال بالمستبد المستنير بالفضيلة والمعرفة. "لقد مثل سنيكا أبرز أعلام التشاؤم واليأس في الفكر السياسي، إذ كان متشائماً إلى الحد الذي أعلن معه أن حكم الطاغية الفرد المستبد، خير من حكم الشعب الذي رأى فيه جمهوراً يحمل في ذاته ويجسد في سلوكه مقداراً من الشر والفساد أضعاف ما يحمله ويجسده الطاغية، لذلك فإن الشعب عنده أكثر قسوة وظلماً من الطاغية مما يجعل السلطة الملكية الفردية المطلقة الوحيدة المؤهلة، في رأيه، لضمان الأمن وحفظ النظام"⁽¹⁶⁷⁾.

الفلسفة السياسيّة في العصر الوسيط المسيحيّ: أفكار العناية والمدن الإلهيّة

تبدأ هذه الفترة على أنقراض انهيار فترة الامبراطوريّة الرومانيّة الغربيّة على يد القبائل الجرمانية. وبذلك افتتحت مرحلة حضاريّة، أخرى، مهمة في الغرب هي المرحلة الوسيطة.

تتعلق المرحلة الوسيطة الغربيّة "المسيحيّة" بالحقبة الزمنيّة الممتدة من سقوط الامبراطوريّة الرومانيّة إلى القرن الخامس عشر مع سقوط الامبراطوريّة المسيحيّة، وحكم الكنيسة، مع هيمنة العثمانيين الأتراك.

تميز الفكر المسيحيّ فيما قبل الفترة الوسيطة بالفصل بين السّلطة الزمنيّة للإمبراطور والسّلطة الإلهيّة التي كانت للبابا. وذلك استناداً على مقولات المسيح في: "أنا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، وكذلك قوله: إن مملكتي ليست في هذا العالم. ولم نقم المسيحيّة بأي ثورة على الأنظمة السياسيّة القائمة ولم تنقدها، بل اعتبرت أن مصدر كل سلطة إنّما هو الله، ويجب طاعتها، لأن مصدرها الإرادة الإلهيّة. لكن ذلك لم يدم فظهرت بعض المشكلات التي اعترت العلاقة بين السّلطة الدينيّة والسياسيّة، ومنها:

- 1- الخلاف بين البابا والإمبراطور على حدود سلطة كل منهما، وبذلك بدأ البحث في أصل السّلطة وشرعيّتها ومدى ارتباطها بالدين.
- 2- أخذ نظام الإقطاع يخمد الحركة الفكرية في أوروبا إلى أن إتصل المسيحيّون بالحضارة الإسلاميّة في بلاد الاندلس فعادت لتزدهر.

ولها تين الظاهرتين السبب في إعادة النظر في امكانية وهيبة الكنيسة تجاه الإمبراطور. حتى قررت: إن كانت هي من تنصب الإمبراطور، فهي التي من حقها أن تخلعه إن لم يخضع لها ويواليها. وبذلك يجب أن يكون الإمبراطور أدنى مستوى من السلطة الدينية. أما المشكلة الثانية المتعلقة بالإقطاع، فهي تظهر بسبب النزاع على تبعية الإقطاعية لحكم الإمبراطور أو للمسيحية العالمية، وبسببه إحتل التوازن في الطاعة والانتماء بينهما. (168)

وسنحاول أن نوجز الآراء فيما بعد التأسيس للكنيسة، وموقفها من السلطة السياسية ورجالتها من الامبراطورية إلى مابعدھا، لتحديد تلك العلاقة ومستويات النفوذ بينهما. وكان أبرز من تجلّت لديهم هذه المشكلة، علاوة على الإفادة من التراث اليوناني السياسي، هما: أوغسطين وتوما الإكوييني.

1- أوغسطين (أوغسطينيوس) Saint- Augustin

(345-430م):

مدينة الله ومدينة الدنيا:

هو أوراليوس أغوسطينيوس؛ ولد في طاجستا، من أب وثني، وأم مسيحية. تعلم اللاتينية وكان مولعاً بها. لم يكن ميلاً إلى اليونانية، ولم يكن مؤمناً، واصل دراسته على نصيحة أبيه؛ وارتحل إلى قرطاجة وتعلم فيها مجموعة من الآداب والفنون والبيان والبلاغة. شغف بالحكمة وتعلمها، وبفضلها اطلع على الكتاب المقدس، فخاب أمله في الحكمة، ولم يفهم الكتاب. انتمى إلى المجموعة المانوية بسبب انشغاله بمسألة الشر، ورأيه بأنه لا يمكن أن يُسلم بالإيمان المفروض. توفي والده في عام أوغسطين الثلاثين. وبعد فترة، ألت به نكبة قادتة للوحدة والسكون؛ وفيما هو جالس تحت شجرة في بستانه، حسب مايقول، وإذا بصوت يأتيه يقول له: خُذْ واقرأ، فعجب للأمر! فوقع بصره على رسائل بولس الرسول وقرأ فيها: "لا تمضوا حياتكم في الولاثم وملذات المائدة، ولا في الفسق والفجور... بل البسوا سيدكم يسوع المسيح. وحاذروا من تلبية شهوات الجسد الفاسدة." وحينها قرر أن يعتكف، في بيت صديق له، مع تلاميذه وأصدقائه وأمه للصلاة والنقاش والدراسة. وحينها حلت نعمة الإيمان، كما يقول، عليه. وبعد أن وقف نفسه لخدمة الله، كما يرى، واستقال من عمله كخطيب، كتب "في النفس الخالدة" في ميلانو، وبعدها ارتحل إلى أفريقيا، لكن وفاة أمه أعادته إلى إيطاليا. وفي روما كتب "في عظمة النفس"، وعاد بعد فترة لطاجستا وأنجز هنالك كتابه "الرد على المانويين" و"في الدين الحق". وأسس رهبانيته في هيونيس "هيون" وهي مدينة "عنابة حالياً في الجزائر" ووضع دستوراً لها. وفي عام 401 نشر كتاب: "الاعترافات". ومن ثم كتابه: "في الثالوث"، وبعد أن طالت هجمات القوطيين

أفريقيا الرومانية، وشاع أن المسيحيين هم السبب في الخراب الذي لحق أهل المدن، كتب أوغسطين: "مدينة الله". وفي عام 430 وعلى إثر حصار مدينته، لم بأوغسطين المرض وتوفي. (169)

ويعد أوغسطين واحداً من الذين أسهموا، بقسط كبير، في تقدير أفلاطون وفلسفته في الأوساط المسيحية، واستطاع الإطلاع على مؤلفات أفلوطين، أيضاً، عقب اعتناقه المسيحية في عام (387م)، وقد استرعى انتباهه القرب بين المسيحية والأفلاطونية⁽¹⁷⁰⁾. وكان يعتقد أن التمجيد الذي قدمه لأفلاطون والأفلاطونية إنما هو للدفاع عن العقيدة المسيحية والأخطاء التي وقعت أو تقع فيها. وفي ذلك قال: إن الأفلاطونيين هم وحدهم الفلاسفة، وهم الأقرب للدين المسيحي لأن الفلسفة والدين موضوعها واحد، وهو العالم المعقول، الذي يمكن استكشافه بالعقل أو الإيمان. (171)

ويعد أوغسطين أول كاتب يعالج موضوعات الدولة والمجتمع المدني في ظل المقول الديني. وبالرغم من وراثته للفكر الأفلاطوني والمنجز الذي قدمه شيشرون، إلا أنه أعاد إنتاج هذه الأفكار ليلامتها مع إيمانه الديني المسيحي. وبدأت جل أعمال وكتابات أوغسطين دينية، هي الأخرى، ولم يدع أنه فيلسوف، في كلامه، بل لاهوتياً يحاول الدفاع عن عقيدته. (172)

– السيفان أو مدينة الله والدنيا:

كان الكتاب الأبرز لأوغسطين هو "مدينة الله" "City of God" وهو كتاب عظيم الأثر لأنه بسط تاريخاً كاملاً للمسيحية من حيث الماضي والحاضر والمستقبل. ويمكن ان نعزو الثنائية التي تضمنها الكتاب بين مدينة الله ومدينة الدنيا إلى جذور مانوية كانت ترى العالم مكوناً من إلهي الخير والشر. وكان كتابه يهدف إلى الدفاع عن المسيحيين قبال التهمة الموجهة لهم من الدولة الرومانية بأنهم جلبوا الكارثة عليها. (173) ويمكن أن نفهم الصراع المتخيل في هذا الكتاب وكأنه اقرار بوجود سيفين الأول لسلطة الكنيسة، والثاني لسلطة الحاكم الزمعي السياسي.

والفكرة الأساسية التي تتحكم بكتاب "مدينة الله" هي الموازنة بين ما أطلق عليها "مدينة الدنيا" و"مدينة الله"، وينطلق أوغسطين في التأسيس لذلك عبر مافي طبيعة الإنسان من ميل ومحبة. وهذه المحبة تنقسم لديه على قسمين: محبة الذات ومحبة الله، أو ولاتين: الأولى للمدينة التي ولد فيها، والثاني لله. ولهذا نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله، الأولى تدفع مجتمعتها الأرضي نحو التسلط والتملك بالدوافع والخواطر الدنيا.؛ وبذلك فهي مدينة شريرة ناقصة. وهي تمثل الشيطان حينما شق عصا الطاعة على ربه. وتجسيدها في حكم الآشوريين والرومان الوثنيين. والثانية تتقرر أن مجتمعتها هو الذي يلتمس السلام والخلاص الروحي، وهي خير كاملة. والصراع بين هاتين المدينتين هو القصة المثيرة التي ستنتهي في آخر الأزمان، وتحسم لجانب الله، لأن السلام غير ممكناً إلا فيها. ولا يمكن أن تدوم أي مملكة إلا مملكة الروح. أما المدينة الأخرى فهي في الأصل: مدينة زوال، بحكم مافيها من عناصر الإنحلال والقلق، ولأنها تجسد الطبيعة الإنسانية في جانبها العدواني والجشعي الراغب بالاستعلاء والتكبر. (174)

لم يرد أوغسطين القول بأن مدينة الأرض أو السماء تنطبقان على واقع معين بذاته. وإن جاءت محاكية لصورة من صور الإنحلال مع الامبراطوريات الوثنية، كما في مدينة الأرض التي صورها مع الوثنية الرومانية وغيرها. كما أنه لم يكن يقصد أن الكنيسة هي مملكة أو مدينة الله التي عناها، وإنما كان يعتقد أن خلاص البشر وتحقيق الحياة السماوية يعتمد على واقعية الكنيسة، بوصفها اتحاداً يضم جميع المؤمنين، وقدرتها على أن تلعب دورها في تاريخ البشرية بوحى كلمة الله ورعايته، ولهذا السبب عد أوغسطين ظهور الكنيسة المسيحية نقطة تحول في التاريخ، لأنها مرحلة الصراع بين قوى الخير وقوى الشر، ومنذ هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطاً بمصالح الكنيسة التي هي في مرتبة أعلى من أية مصالح أخرى ولذلك يجب مرحلياً التمسك بها. (175)

ويرى أوغسطين "أن مدينة الله لا تبطل الحاجة إلى المجتمع المدني [مدينة الدنيا]. فليس غرضها أن تستبدل المجتمع المدني، وإنما أن تكمله عن طريق

تزويده، فضلاً عن المنافع التي يمنحها، بوسائل تحقيق هدف أسمى من أي هدف يمكن أن يسعى إليه مجتمع مدنيّ. إنّه لا يمكن الاستغناء عن المجتمع المدنيّ نفسه من حيث أنّه يدبر ويقدم الخيرات المؤقتة أو الماديّة التي يحتاج إليها الناس هنا على الأرض... ولذلك لاتلغي المواطنة في مدينة الله المواطنة في مجتمع دنيوي مؤقت".⁽¹⁷⁶⁾ ويؤكد أوغسطين على الصلة بين المدينتين ولو بصفتها التنافسية والصراعية، إذ لايمكنها أن تنفصم، ولايمكن أن نجعل "تفضيله لمدينة الله سبباً لرفض المدينة الأرضيّة ومقاطعتها، ولا مسوغاً للمطالبة بإلغائها والقضاء عليها، وقوله بإمكانية انتقال أهل المدينة الأرضيّة إلى المدينة السماويّة، وارتقاء الحاضرة الأرضيّة وبلوغها مرتبة الكمال مشروطاً لذلك وجود هيئة أرضيّة ترشدهم سواء السبيل وتقودهم إلى طريق الخلاص، وهذه الهيئة هي الكنيسة، لأنّها ذلك الجزء من المدينة الإلهيّة المقيم على الأرض مؤقتاً بوصفه أسيراً أو غريباً، لكنه يستمد حيويته في أسره وغرته من قوة عقيدته وعمق إيمانه. ويوجب أوغسطين على الحاضرة الأرضيّة اعتناق المسيحيّة إذا ما هي أرادت بلوغ الكمال".⁽¹⁷⁷⁾

- الأمم المسيحيّة:

يعد أبرز ما استحدثه أوغسطين من أفكار تصويره لفكرة مجموعة الأمم المسيحيّة Christian Commonwealth، إضافة إلى فلسفته التاريخيّة التي تصور هذه (الأمم) على أنّها ذروة التطور الروحي للإنسان. وبفضل قدرة أوغسطين العظيمة استطاعت هذه الفكرة أن تصبح جزءاً أساسياً من الفكر المسيحيّ، فامتد انطباع هذا الفكر بها لا إلى العصور الوسطى فحسب، بل وإلى عصورنا الحديثة.⁽¹⁷⁸⁾

دافع أوغسطين بشدة عن فكرته القائلة بضرورة أن تكون مجموعة الأمم (الكومونويلث) مسيحيّة، وذلك لأنّه يعتقد أن آية دولة تعجز عن إقامة العدالة ما لم تكن مسيحيّة. ومن الخطأ القول: بأنّ دولة "لامسيحيّة" تستطيع أن تعطي كل ذي حق حقه، أي إقرار العدالة وتطبيقها، إذا لم تكن هي تستطيع ان تعطي حق الله نفسه في العبادة. واعتقد أوغسطين أن الامبراطوريات ما قبل المسيحيّة

كانتُ دولاً بالمعنى الضيق والمحدود. لأنَّ آية مجموعة بشرية لا يمكنها أن تكون دولة بالمعنى الدقيق والحق إلا إذا كانت مسيحية. ولذلك لا يتسنى، مطلقاً، لأي حكومة لامتلاك صلة بالكنيسة أن تكون عادلة. ونتيجة لما سبق، تتأسس فكرة سيادة الكنيسة واستقلالها فهي تختص بالسلطة الروحية، بينما السلطة السياسية الزمنية تقتصر على ما هو مشاع بين الناس بسبب الحاجات المادية.⁽¹⁷⁹⁾

- العدالة:

يقيم أوغسطين تمييزاً بين العدالة لدى الفرد والعدالة في الدولة، تأثراً بأفلاطون، والانسجام المتوخى لديه، شبيه بانسجام أجزاء الجسم الإنساني، فإذا تحققت العدالة وعم السلام بين أعضاء الجسم الاجتماعي، يمكننا القول: إنَّ الغاية الأساسية للتجمع البشري قد انجزت وتحققت. وكذلك يميز أوغسطين بين العدالة الاجتماعية والعدالة المطلقة، وبين القانون الديني والقانون الأبدي:

- القانون الديني: يدفع الأفراد إلى التحلي عن مصالحهم الشخصية من أجل مصلحة عامة ومشتركة.

- القانون الأبدي: هو الذي يقضي بتوافق القوانين المدنية الخاصة مع المعايير والقواعد الثابتة التي في المدينة المقدسة "مدينة الله".⁽¹⁸⁰⁾

ولذلك، فإنَّ "مواطن مدينة الله يعرف غالباً من العدالة التي يطبقها في بلده الخاص، ويتوافق مع قوانين هذا البلد، ويحاول فقط نشر السلام المدني في العلاقات بين الأمم... إنَّ إيمانه في المدينة المقدسة يقوي عدالته في المدينة التي يعيش [فيها]، فإنَّ خضوعه للقوانين يجد حداً لا يمكن تجاوزه في متطلبات إيمانه، فهو لا يطيع قيصر إلا بمقدار ما يطيع قيصر الله. المدينة المقدسة هي مدينة المختارين من الله قبل أن يفرقهم الموت ثم يجمعهم".⁽¹⁸¹⁾

- في أصل السلطة وطبيعتها:

يرى أوغسطين أن المجتمع الأرضي أو المدني إنما يرتبط بالنظام والارادة الإلهية من أوجه عدة، منها:⁽¹⁸²⁾

أولاً: إنَّ كل سلطة تنبثق عن الله: فمن الله يكون مبدأ كل سلطة، وإنَّ كان الإنسان يتحالف مع قرينه لكي يختاروا زعيماً لإدارتهم وهو ما يؤسس المدينة الارضية، إلّا أنَّه غير كاف لكسب الشرعية لهذا السلطان. من الدقيق أن نقول: إنَّ هؤلاء الحُكَّام يحصلون على وظيفتهم عبر الانتخاب أو الحظ أو الوراثة، لكنهم لا يكتسبوا السُّلطة إلّا من الله الذي ترك لهم المسببات الثانوية لتقوم بدور التفضيل والاختيار أو الخضوع. بينما السُّلطة في جوهرها وفي أصلها مستمدة من مشيئة الله.

ثانياً: الله هو المنظم لكل شيء ولا يترك الناس دون عناية: يعني أنَّه من المستحيل أن يترك ممالك الأرض ومدنها بلا رعاية منه. وحتى صور الاستبداد إنَّما هي بمشيئة من الله وفق عناية، وإنَّ كانت غامضة لدينا، إلّا أنَّها، في تصور أوغسطين، تحمل حكمة يجب أن نخضع لها. نجد في نهاية المطاف مع أوغسطين، أنَّه كان يميل لخضوع سلطة المادة إلى سلطة الروح، لأنَّها الوحيدة التي تكفل العيش بهناء وسلام وطمأنينة، وتلك هي مهمة المؤسسة الدينيَّة التي تأخذ على عاتقها وظيفة التطوير الروحي لمؤمنيها من المسيحيين.

2- توما أو توماس الإكويني Thomas Aquinas

(1224-1274م):

الدولة والمجتمع والنظام الالهي:

ولد توما الإكويني في جنوب إيطاليا، والتحق بدير الآباء الدومنيكان وهو في الثامنة عشر، ثم التحق بالدراسة في جامعة نابولي ثم كولونيا ليصبح، بعدها، مدرساً جامعياً. عاش في أواخر العصر الوسيط، فواكب مختلف الثقافات والديانات والظواهر السياسية والاجتماعية، مما جعله يتعرف بيسر على أهم الأفكار والمذاهب اليونانية والرومانية، فتوفرت له مستلزمات بناء نظام فكري جديد يهدف إلى الجمع بين الروح والعقل، أو الدين والفلسفة⁽¹⁸³⁾. "ولأنّ تركيبة الثقافة والبناء الفكري عند الإكويني لم تؤخذ من الكتب المقدسة فحسب، بل ومن المستجد من الأفكار والنظريات والموروث من الفلسفة اليونانية الأرسطية، التي تعرف عليها الإكويني في صورتها المعدلة، والأفكار التي وضعها الفلاسفة المسلمون، ولاسيما ابن سينا وابن رشد. فقد ساهمت هذه المصادر الفكرية المتنوعة في اكتساب الإكويني للقدرة اللازمة للدفاع عن المسيحية باستخدام تلك المصادر وأدواتها المختلفة وفي مقدمتها المنطق الأرسطي، الذي وضعه في خدمة عقائده اللاهوتية"⁽¹⁸⁴⁾.

لم يحارب الإكويني الأفكار السياسية اليونانية أو الرومانية، التي سُميت بالوثنية، وبذلك حصل تحول في الفكر السياسي الذي كان مسيطراً على العصر الوسيط. فقد أبدى الإكويني إعجاباً وثقة بما طرحه أرسطو وشيشرون في هذا المجال، واعتبر ما طرحوه جدير بالاهتمام لأنهم وإن لم تكن لديهم نصوص إلهية ومنزلة، فإن لديهم حدس وحس طبيعي ورؤية عقلية تستطيع تقويم الأمور بشكل منظم ومتكامل ومنطقي.⁽¹⁸⁵⁾

- الأخلاق وتأسيس القانون:

كان القديس توما الإكويني أرسطياً في كثير من جنباته. وإذا نظرنا لموضوع الأخلاق لديه، سنجد أنه يأخذ الفكرة الأساسية للأخلاق الطبيعية عن أرسطو، إذ يرى أن ارادتنا تنزع أو تتجه اتجاهاً طبيعياً وعقوياً نحو الخير الذي هو غايتها. ولذلك يوجد نور طبيعي في الإنسان يهديه نحو هذه الغاية. هذا النور هو الذي يسميه توما الإكويني بـ "القانون الأزلي". وبذلك فإن شرائع الأخلاق والقانون إنما تقوم على أساس عقل الله الذي تخضع له كل الإرادات البشرية، لأن القانون الأزلي يمثل عقل الحكمة الإلهية. (186)

لقد وجه الإكويني عنايته بالقانون أكثر من غيره من موضوعات الفلسفة السياسية، فتميز فيه تميزاً قل نظيره. وفي نتيجة لما خلص له الإكويني، نجد أنه قد صنف القوانين على أربعة أقسام هي: (187)

1- القانون الأزلي: وهو القانون الذي يدبر شؤون الخليقة كلها، عبر حكمة إلهية قد تسمو فوق فهم الإنسان.

2- القانون الطبيعي: يمكن أن نصفه بأنه انعكاس لحكمة الله وتدبيره في المخلوقات، وهو يتجلى في ما تغرسه الطبيعة في الكائنات الحية من ميل نحو الخير وفعله. وتجنب الشر، وحماية النفس، وتحقيق الحياة المتزنة والعيش في مجتمع. وبذلك فالقانون الطبيعي هو ما يجعل الإنسان باحثاً عن أوسع المجالات لتحقيق ميوله الآتفة الذكر.

3- القانون الإلهي: يمثل هذا القانون الوحي أو التبليغ والرسالة السماوية، وهو بذلك يحمل التشريعات التي تعد نعمة من نعم الله وليست من صنع العقل الطبيعي. وهذا الوحي لا يعارض العقل بل يؤيده عند الكويني. وهذه هي السمة الأهم لديه؛ إذ لم يوسع الهوة بين العقل والإيمان.

4- القانون الإنساني: وهو القانون الذي وضعه الإنسان لينظم حياة الجنس البشري نفسه. واعتقد الإكويني أن هذا القانون لم يأت بجديد، لأنه نتيجة للمبادئ التي يتضمنها القانون الطبيعي، وقد قسمه على صنفين: القانون المدني وقانون الشعوب.

- ضرورة الاجتماع والحياة السياسيّة:

يؤكد الإكويني أنّ المدينة، بحد ذاتها، ضرورة للإنسان، والحياة السياسيّة أمر طبيعيّ له. وذلك أثر أرسطيّ لأنّ الأخير قد اعتقد أنّ الإنسان بطبعه حيوان سياسيّ. فليس الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعيش في اجتماع، إلّا أنّه، بخلاف غيره من الكائنات، كائن سياسيّ. ويحتاج إلى قانون ينظم حياته تلك، ويحدد فيها الحقوق والواجبات لكي يسمح للفرد فيها من أن ينمي موارده الروحيّة والماديّة. والمدينة السعيدة، في رأيه، تسعى إلى الخير المشترك، عبر تحقيق العدالة. وعلى تلك المدينة أن تؤمن الاكتفاء الاقتصاديّ الذاتي، وأن لا تكون منغلقة على نفسها. وفي مجتمعها يجب أن ينصهر الأفراد دون أن تختفي ذاتيتهم المميزة لهم. ويبقى فيه لكل فرد حرّيته وحيويته وحياته الخاصة مع ما يستلزمها من التعاون والالفة.⁽¹⁸⁸⁾

- المجتمع والسلطات:

يحاول الإكويني أن يربط بين النظام الكوني الإلهي والنظام الاجتماعيّ-السياسيّ، فيرى أنّ الكون عبارة عن "نظام مرتّب يمتد في درجات تبدأ من الإله في علاه، وتنتهي عند أدنى المخلوقات. ويعمل كل كائن منها بدافع داخليّ مستمد من طبيعته، مجاهداً في سبيل الخير أو الكمال الملائم لطبيعته من المخلوقات. ويستمر مجاهداً حتى يأخذ مكانه في هذا النظام التصاعدي حسب درجة الكمال التي وصل إليها. ويسيطر الأعلى، في جميع الأحوال، على الأدنى ويفيد منه، كما يسيطر الله على العالم أو كما تسيطر الروح على الجسد"⁽¹⁸⁹⁾. ووصف الإكويني المجتمع بأنّه يهدف إلى كماله وتحقيق غاياته عبر تشبيهه بالطبيعة التي يخدم فيها الأدنى الأعلى، فالزُّرّاع والصُنّاع يمدان المجتمع بالاحتياجات الماديّة والقسيس يسهم معهم في الصلوات وإقامة الشعائر الدينيّة، وتسهم كل فئة في هذا المجتمع بما تزاوله أو تتقنه وتجيده، وما الحاكم إلّا تجلّي لطبيعة المجتمع فيكون في أعلى قمته. ويبقى الحكم أمانة في أعناق الجماعة كلها لأنّهم كلّهم مشتركون بفعل الخير العام وتحصيله.⁽¹⁹⁰⁾

وحيثما يطابق الإكويني بين النظام الإلهي والنظام الدنيوي المطلوب، فإنّه يؤسس ذلك على تصور فلسفيّ نابع من العلاقة بين العقل والدين، "ففي الطبيعة الإنسانيّة، بوصفها من صنع السماء، ثمة طاقة للتحرك النشط بإتجاه التوحد الكامل مع الركن اللاهائي لوجود الإنسان، الذي كان مصدر كل التطور نحو اتصال الطبيعة إلى الكمال. حتى لغة البشر جسدت [عند الإكويني] حكمة السماء، وكانت، من ثم، أداة جديرة، قادرة على مقاربة أسرار الخلق ومعالجتها. ومن هنا، فإنّ عقل الإنسان قادر على العمل في إطار الإيمان مع التحرك، في الوقت نفسه، وفقاً لمبادئه الخاصة"⁽¹⁹¹⁾ ومن خلال الثنائية هذه ستنبثق الكثير من الثنائيات في تفكير توما الإكويني.

يؤسس الإكويني على ماسبق، أنّ هنالك سلطة مدنيّة، تلتزم الخير للمدينة أو الحاضرة، بنوع من الاستقلال العقليّ، إلّا أنّها إنّ وفقت بالضد من السّيطرة الروحية التي أوكل الله لها مهمة الخلاص الأبديّ، فإنّها تكون حينئذ على خطأ ويجب تقويمها. ومن هنا يتبين الجانب الواقعيّ والعقلانيّ لسياسة الإكويني. لأنّ الملك ما من مسوغ لمملكته إلّا فعل الخير وتحقيقه بين الناس، فإنّ لم يفعل ذلك وقدم مصالحه الخاصة على مصالح الرعية، وجب على الرعيّة أن يحلّوا أي التزام منهم نحوه وبذلك يعلنوا خلعه. لكن في وسط هذه الأفكار توجد فكرة أساسيّة تؤكد أن الدولة العقلانيّة لا يمكن أن تكون إلّا مسيحيّة. ودليل ذلك عد الإكويني، أنّ القانون الإلهي هو حد الخير الحق، ومهمة تعليمه تعود للكنيسة، ولهذا فمن حق الكنيسة أن تحرم الملوك وتخلعهم كذلك.⁽¹⁹²⁾

وكان الإكويني يرى أنّ العلاقة بين السّيطرة الدينيّة والمدنيّة الزمنيّة شبيهة بالعلاقة بين الروح والجسد. ففي داخل كل إنسان هنالك طبيعتان أو نظامان، أو درجتان من السعادة: وانسجاماً مع ذلك تكون هنالك سلطتان: الأولى دينيّة والأخرى زمنيّة "سياسيّة". والروحيّة هي الأسمى كما تسمو الروح على الجسد. ولذلك فمن السهل تفسير سلطة البابا على الحاكمين، لأنّه هو الذي يقوم ويقمّم سلوكهم.⁽¹⁹³⁾

- نُظْمُ الحُكْمِ وَأَنْوَاعُهَا:

يُكْمَلُ الإِكْوِينِي تَمَاشِيهِ مَعَ الْمَنْجَزِ الْأَرْسُطِيّ، فَيُرَى أَنَّ أَنْظِمَةَ الْحُكْمِ تَنْقَسِمُ إِلَى ثَلَاثَةٍ هِيَ: الْمَلَكِيَّةُ وَالْأَرْسُطَقْرَاطِيَّةُ وَالْدِيمَقْرَاطِيَّةُ. وَأَنَّهُ بِانْخِرَافِهَا سَتَكُونُ النُّظُمُ الْإِسْتِبْدَادِيَّةُ وَالْفَوْضُوِيَّةُ.

وَيُرَى الإِكْوِينِي أَنَّ الْمَلَكِيَّةَ هِيَ أَفْضَلُ أَنْوَاعِ الْحُكْمِ لاعتبارات منها:
الاعتبار الديني: إِنَّ مِمَّا يَمَارَسُهُ السُّلْطَةُ الْمَلَكِيَّةُ هِيَ شَبِيهَةٌ بِمَا يَمَارَسُهُ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانٍ. كَمَا أَنَّ التَّرَكِيبَةَ الَّتِي تَسُودُ النِّظَامَ الْمَلَكِيَّ تَشْبَهُ مَا أَرَادَهُ الْمَسِيحُ لِلْكَنِيسَةِ. إِذْ يَنْظُرُ إِلَى الْعَالَمِ عَلَى شَكْلِ نِظَامٍ تَصَاعِدِيٍّ أَعْلَى مَرْتَبَةٍ فِيهِ اللَّهُ.
الاعتبار الفلسفي: إِنَّ كُلَّ فَنٍّ إِنَّمَا هُوَ يَقْلِدُ وَيَحَاكِي الطَّبِيعَةَ. وَبِمَا أَنَّ الطَّبِيعَةَ تَرْتَكِزُ عَلَى مَبْدَأِ الْوَحْدَةِ، فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنَّ تَكُونَ السُّلْطَةُ السِّيَاسِيَّةُ فِي نِظَامٍ يَعْتَمِدُ الْوَحْدَةَ فِي الْقِيَادَةِ وَلِذَلِكَ يَكْتَسِبُ النِّظَامُ الْمَلَكِيَّ قُوَّةً وَأَفْضَلِيَّةً عَمَّا سِوَاهُ مِنَ الْأَنْظِمَةِ الَّتِي تَتَعَدَّدُ فِيهَا السُّلْطَاتُ.

الاعتبار التاريخي: يَرَى الإِكْوِينِي أَنَّهُ كَلِمًا فَرَّغَ مِنْصَبَ الْمَلِكِ فَإِنَّ الْمَدِينَةَ تَنْهَارُ، وَفِي ذَلِكَ شَوَاهِدٌ تَارِيخِيَّةٌ كَثِيرَةٌ. وَلِذَلِكَ فَالْمَلَكِيَّةُ يُمْكِنُ أَنَّ تَكُونَ النِّظَامُ الْأَفْضَلُ إِذَا لَمْ تَحْتَرَفْ عَنْ أَهْدَافِهَا فَتَصْبِحَ الْأَسْوَأُ مَعَ الْإِسْتِبْدَادِ، وَذَلِكَ بِدَاعِيِ الْأُنَانِيَّةِ. فَالْأُنَانِيَّةُ تَقُودُ الْمَلِكَ إِلَى الْعِزْلَةِ.

إِلَّا أَنَّ الإِكْوِينِي يَسْتَدْرِكُ ذَلِكَ عِبْرَ قَوْلِهِ بِأَنَّ النِّظَامَ الْمُخْتَلَطَ هُوَ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَجْنِبَنَا هَذِهِ التَّحَوُّلَاتِ نَحْوَ الْأَسْوَأِ. وَهُوَ يَتَكُونُ مِنْ "الْمَلَكِيَّةِ وَالْأَرْسُطَقْرَاطِيَّةِ وَالْدِيمَقْرَاطِيَّةِ" وَتُظْهِرُ هُنَا إِفَادَتَهُ مِنْ أَرْسُطُو وَشِيْشْرُونِ. وَيُحْصِرُ الإِكْوِينِي حَسَنَاتِ النِّظَامِ الْمُخْتَلَطِ فِي أَمْرَيْنِ:

1- إِنَّ مِشَارَكَةَ الشَّعْبِ فِي الْحُكْمِ هِيَ الْوَسِيلَةُ الْأَنْجَعُ وَالْوَحِيدَةُ فِي الْمَحَافِظَةِ عَلَى السَّلْمِ الْاجْتِمَاعِيِّ. وَتِلْكَ الْمِشَارَكَةُ هِيَ الْكَفِيلَةُ فِي بِنَاءِ الدَّوْلَةِ وَالِدِفَاعِ عَنْهَا.

2- إِنَّ مِشَارَكَةَ النِّخْبَةِ فِي الْحُكْمِ تَبْعِدُ الْمَلِكَ عَنِ الْإِنْخِرَافِ وَالتَّحَكُّمِ وَالْإِسْتِبْدَادِ.

لَمْ يَكُنْ الإِكْوِينِي لِيَبْعِدِ الْمَلَكِيَّةَ عَنْ صُورِ النِّظَمِ الصَّالِحَةِ وَإِنَّمَا عَمِلَ عَلَى

تزويدها بدعامات النخبة والشعب. فنظام الحكم الفرد، لديه، يجب أن يحكم وفق قوانين عادلة ويعاونه في ذلك مجموعة من الإداريين والولاة المنتخبين من قبل الشعب. وبذلك يتيح للجميع ممارسة سلطة الاختيار والحكم.⁽¹⁹⁴⁾

الفلسفة السياسيّة الإسلاميّة: الحكم الفاضل بين مثاليته وواقعيته

كان الهم الأساسي للفلسفة الإسلاميّة هو الهم المشترك لدى كل الديانات حينما طرأت عليها الفلسفة: إنّه محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والإيمان. وبالرغم مما جاءت به الفلسفة المسيحيّة من تصورات في ذلك، إلّا أنّ الفلسفة الإسلاميّة حاولت أن تشق طريقاً مغايراً، يمكن التعبير عنه بأنّه في جوانباته إعلاء ضمني للفلسفة على الدين، بالرغم من الإطار الصوري أو في بعض المفاهيم الدينيّة التي حاول الفلاسفة المسلمون اضفاءها على المقول الفلسفيّ. ومجازاة مع طبيعة كتابنا، يجب أن نميط اللثام عن هذه الجدلية في إطارها السياسيّ، وكيف امكن للفلاسفة المسلمين تناولها في إنتاجهم لرؤية الدولة ومقام الدين فيها. ولعل أبرز الشخصيات التي تناولت هذا الموضوع، وتخص منهجية العمل وجمهوره هم: الفارابي وابن سينا وابن خلدون.

1- أبو نصر الفارابي (260-339هـ):

الحكم الفاضل وأصداده:

وهو أبو نصر محمد بن محمد طرخان بن أوزلغ، المعروف بالفارابي، تركي الأصل، منسوب إلى فاراب، ولاية في بلاد الترك، وقيل أنه فارسي. سُمي بالمعلم الثاني لأنه كان من خير المفسرين لكتب المنطق الأرسطي. تجوّل الفارابي بين بغداد وحلب بعد أن تعلم فيهما الكثير. كان ميّالاً للزهد وحياة التقشف والفكر والتأمل، وعُرف عنه النبوغ في الفلسفة والرياضيات واللسان والكيمياء والعلوم العسكرية والموسيقى وغيرها، وأنجز، بالعربية، أكثر من ثلاثين كتاباً.⁽¹⁹⁵⁾ وما يهمنّا، في سياق كتابنا، أن نسلط الضوء على منجزه في السياسة.

ويبدو أنه "لاخلاف بين الدارسين لفلسفة الفارابي، أن كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يشكل العمود الرئيس في فلسفته، شأنه شأن كتاب "الجمهورية" لأفلاطون (ت 348 ق.م)، إذ أودع الفارابي في كتابه، هذا، فلسفته في الوجود والإنسان والسياسة والاجتماع والمعرفة وغير ذلك من الموضوعات الفلسفية"⁽¹⁹⁶⁾، ونمّل إلى أصالة الفلسفة السياسية الفارابية، بالرغم من وجود بعض التشابهات مع الفلسفة الأفلاطونية، لأنه أدخل أفكاراً مهمة في طبيعة المجتمع وفئاته، ولأنه نحت مفاهيماً جديدة لمقوله السياسي، كفكرة النبي والفيلسوف والعلاقة بينهما من جهة، وعلاقتهما بنظرية العقول والفيض من جهة أخرى.

ويرى الفارابي أن الصناعة التي يكون مقصودها الجميل هي التي تسمى الفلسفة، ولما كان الجميل صنفين: صنفٌ علمٌ فقط، وآخر هو علمٌ وعملٌ؛ أصبحت الفلسفة تختص بتحصيل المعرفة بالموجودات التي ليست من فعل الإنسان وتسمى النظرية، وبتحصيل معرفة الأشياء التي من شأنها أن يفعلها الإنسان وهي العملية أو المدنية. والقدرة على تحصيل الأشياء الجميلة لأهل المدن، وحفظها لهم، تسمى بالفلسفة السياسية.⁽¹⁹⁷⁾

- ضرورة الاجتماع وطبيعة المجتمعات:

يقول الفارابي: إنَّ "الإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها، ولاتنال الأفضل من أحوالها، إلاَّ باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد. والجماعات الإنسانيّة: منها عظمى، ومنها وسطى، ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتتعاون. والوسطى هي الأمة. والصغرى هي التي تحوزها المدينة. وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة... أمّا الجماعات في القرى، والمحال، والسكك، والبيوت، فهي الاجتماعات الناقصة، وهذه منها ما هو أنقص جداً وهو الاجتماع المنزلي، وهو جزء للاجتماع في السّكة. والاجتماع في السكة هو جزء للاجتماع في المحلة، وهذا الاجتماع هو جزء للاجتماع المدني" (198)

ويرى الفارابي أن هنالك تمايزاً بين الأمم نفسها (المجتمعات الكاملة الوسطى): فـ "الأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخلق الطبيعيّة، والشيم الطبيعيّة، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل في الأشياء الطبيعيّة وهو اللسان، أعني اللغة التي بها تكون العبارة" (199).

أمّا عن الفوارق والمفاضلات بين رتب الناس في المجتمع فيقول الفارابي: "إنَّ الناس يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التي أعدوا بالطبع نحوها. ثم الذين معدون بالطبع نحو جنس ما يتفاضلون بحسب تفاضل أجزاء ذلك الجنس... فإنَّ الذي له قدرة على الاستنباط في جنس ما، رئيس من ليس له قدرة على استنباط ما في ذلك الجنس" (200). وهنا يكشف الفارابي عن التفاضل حتى داخل الفئة الاجتماعيّة الواحدة وليس بين فئة وأخرى.

- المجتمع:

يرى الفارابي أن المجتمع مكون بوصفه جماعة عضويّة متكاملة، كما ويشبه "المدينة الفاضلة بالبدن التام الصحيح، الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن أعضاء مختلفة ومتفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو رئيس واحد هو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك

الرئيس، ولكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة بالفطرة متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس و[آخرين تقرب مراتبهم] من الرئيس⁽²⁰¹⁾ ويشير الفارابي إلى وجود خمس فئات من الناس في المدينة هم: (202)

- 1- الحكماء والمتفكرون: وهم الأفاضل من ذوي الآراء في الأمور المهمة.
- 2- الخطباء والبلغاء: وهم حملة الدين وذوي الألسنة.
- 3- المقدرون: وهم مجموعة الحسبة والمهندسين والاطباء والمنجمين.
- 4- المجاهدون: وهم المقاتلون وحَفَظَةُ المدينة.
- 5- الماليون: وهم مكتسبوا الأموال في المدينة من فلاحين ورعاة وتجار.

وهذا خلاف واضح بينه وبين التقسيم الطبقي الذي أقره أفلاطون، وكذلك ارسطو في رؤيتهم للمجتمع.

- في رئيس المدينة الفاضلة ومزاياه:

يبني الفارابي رؤيته في الرئيس وفق نظرة بايولوجية، في بعض جنباتها، فيقارب الجسد وأجزائه من المدينة وأجزائها، وكذلك يعتمد الفارابي على مقدمة فلسفية في التمييز بين أصناف من العقول، وعلاقتها بنظرية الفيض من الله. فهناك مخيلة لدى كل إنسان، تقوم بمهمة حفظ الجزئيات من المحسوسات، ومجموعة من العقول هي:

- 1- العقل بالقوة "العقل الهولاني": الذي لم يخرج بعد من كونه امكان لتقبل المعقولات.
- 2- العقل بالفعل أو العقل المنفعل: الذي خرج ليعقل المعقولات ويسير في درب كمال ادراكها كلها بالفيض من الفعل.
- 3- العقل المستفاد: هو الذي يتلقى الكمالات والمبادئ العقلية من الفعل، ويكون وسيطاً لنقلها للعقل المنفعل.
- 4- العقل الفعال: هو العقل الوسيط بين الله أو السبب الأول والإنسان بعقله المنفعل عبر المستفاد.

وطبق الفارابي هذا التصنيف على رأيه في السياسة، والرئيس، وطريقة تلقيه الوحي بالحكم، بقوله: "الرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج، ولا في شيء أصلاً، أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده.. وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عن القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه: إنه يوحى إليه. فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة. وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة، فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد، والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة"⁽²⁰³⁾؛ وإذا حصل وفاض العقل الفعال على القوى العقلية للإنسان: النظرية منها والعملية ومن ثم إلى مخيلته، "كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز وجل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعللاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن (من) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية وفي أعلى درجات السعادة... وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس. ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه، وقدرة على جودة الارشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات بيدنه لمباشرة أعمال الجزئيات".⁽²⁰⁴⁾

وهنا تتبين فكرة الحاكم النبي والحاكم الفيلسوف والفرق بينهما في علاقة المخيلة بالانطباع بما هو وراد من العقل الفعال، فالمنفعل هو ما يؤدي للحكم عند الفيلسوف، والمخيلة هي ما تتعلق بالنبي بعد الفيض من الفعال مروراً بسلسلة العقل إلى أن يصلها ذلك الفيض. ويجب أن نفهم جيداً أن رئاسة المدينة الفاضلة،

عند الفارابي، لا يمكن أن تكون التربية مثلاً كما كان مع أفلاطون، بل إن هذه الرئاسة لا تتحقق إلا بتوفر شرطين "أحدهما كمال الاستعداد لها بحسب الفطرة والطبع؛ والآخر كمال التهيئة بما يكتسب من ملكات إرادية، فلا يصلح إذن لرئاسة المدينة إلا من كان مُعداً لهذه الرئاسة بفطرته وطبعه، ومهيئاً لها بما اكتسبه من صفات". (205)

- في خصال رئيس المدينة الفاضلة:

هنالك مجموعة من الخصال يحاول الفارابي أن يجعلها شروطاً إلزامية (ويجب أن تكون بالطبع) ليكون الرئيس رئيساً وهي: (206)

- 1- أن يكون تام الأعضاء.
- 2- أن جيد الفهم والتصور بطبعه.
- 3- أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه.
- 4- أن يكون فطناً وذكياً.
- 5- أن يكون حسن العبارة.
- 6- أن يكون محباً للتعليم والاستفادة من المعارف والعلوم.
- 7- أن يكون غير شره بالمأكل والمشروب والمنكوح. متجنباً للعب.
- 8- أن يكون محباً للصدق.
- 9- أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة.
- 10- أن تهون عنده الدراهم والدنانير وسائر أعراض الدنيا.
- 11- أن يكون محباً للعدل وأهله بالطبع.
- 12- أن يكون قوي العزيمة على الشيء وفعله.

وشروطاً أخرى إرادية، يمكن أن تُكتسب اكتساباً، أو أنها تتوفر مع كبير الحاكم وهي: (207)

- 1- أن يكون حكيماً.
- 2- أن يكون عالماً حافظاً للشرائع.
- 3- أن يكون له جودة في الاستنباط للشرائع.

4- أن يكون له جودة في الرؤية وقوة الاستنباط لصالح المدينة.

5- أن يكون له جودة في الإرشاد بالقول إلى الشرائع.

6- أن يكون له جودة في ثبات بدنه ومباشرة الحروب.

ويرى الفارابي أنه من الصعوبة اجتماع هذه الصفات في فرد واحد وفي زمن واحد، فإن لم يوجد في الزمن الواحد من هو بهذه الصفات عمل بشرائع الرؤساء المتتالين ممن يجمعون أجزاءها. وإن وجد في الزمن الواحد إثنان تجتمع فيهم هذه الشرائع، وأحدهما حكيم والثاني تتوفر فيه الشرائع الباقية كانا رئيسين في هذه المدينة. وإن تعددوا أكثر كانوا كلهم رؤساء أفضل، بشرط أن يمتلك أحدهم الحكمة، فإن لم يكن الحكيم فيها لاتدوم المدينة وتملك⁽²⁰⁸⁾.

ويتبين مما سبق، أن الحاكم عند الفارابي يأخذ صورة المقدس، إن لم نقل تأليه، وبعبارة قاسية لإمام عبد الفتاح، إلا أنها لا تخافي الحقيقة: فالحاكم هو: "الذي يوحى إليه وهو الوسيط بين الله والناس، وهو الذي يعرف مصلحة الشعب، وهو المعلم والمعلم الذي يأمر فيطاع، أما الناس فهم "قصر" وهم "صبية" و"أطفال" ومن ثم فليس من حقهم مساءلة الحاكم، لأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون! فلا نقد، ولا معارضة وإنما عليهم السمع والطاعة"⁽²⁰⁹⁾.

- مضادات المدينة الفاضلة:

يجعل الفارابي مضادات عدة للمدينة الفاضلة، وذلك إذا لم تتوفر على شروطها في الرئيس أو تشكيلها البنيوي من الأعضاء وإقامة العدالة بين فئاتها الاجتماعية، وهذه المضادات هي: ⁽²¹⁰⁾

1- المدينة الجاهلية: هي التي لاتعرف السعادة، لأن أهلها لم تخطر على بالهم وإن أرشدوا لها لا يفهمونها ولا يعتقدوا بها، ولم يعرفوا من الخيرات إلا ما ظنوه خيراً من ظواهرها، كسلامة الأبدان والاستمتاع بالملذات. وهذه المدينة تنقسم إلى أقسام عدة هي:

أ- المدينة الضرورية: وهي التي يقصد أهلها الاقتصار على ما هو ضروري لهم لسلامة الأبدان؛ كالمأكل والمشروب والمسكون والمنكوح.

ب- المدينة البدّالة: هي المدينة التي يقصد أهلها بلوغ اليسر والثراء بوصفهما غاية لحياتهم.

ج- مدينة الخسة والسقوط: وهي التي يقصد أهلها اللذة بالمحسوس فقط وايثار اللعب والهزل بكل وجه وعلى أي نحو كان.

د- مدينة الكرامة: وهي المدينة التي يقصد أهلها إلى التعاون من أجل أن يكونوا مكرمين وممدوحين ومشهورين بين الأمم.

هـ - مدينة التغلب: هي التي تقصد إلى أن يكون أهلها قاهرين لغيرهم، لا يقهرهم أحد غيرهم.

و- المدينة الجماعيّة: وهي المدينة التي يقصد أهلها أن يكونوا أحراراً بفعل كل واحد منهم ما يشاء وحسب هواه ولا يمنعه في ذلك شيء.

2- المدينة الفاسقة: وهي المدينة التي يعلم أهلها الآراء الفاضلة ويعلمون السعادة والله والعقل الفعّال، إلا أنّهم لا يفعلون وفق ذلك، بل إنّ أفعالهم مفارقة لأفعال أهل المدينة الفاضلة.

3- المدينة المبدّلة: وهي التي كانت آراءها وأفعالها، في البداية، آراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالهم، إلا أنّها تبدلت فدخلت في آراء وأفعال غيرهما.

4- المدينة الضالة: هي المدينة التي تعلم آراءً فاسدة في الله والسعادة والعقل الفعّال.

2- ابن سينا (370-428 هـ):

التأسيس لدولة الشريعة بوصفها تدبيراً للنفس الكثيرة في المدينة:

هو ابو علي حسين بن عبد الله بن سينا. وقد ولد في أصفهان قرب بخارى، ظهر نبوغه وهو لم يزل طفلاً، وتحصل على ثقافة واسعة بالنحو والهندسة والفيزياء والطب واللاهوت والفقه. شرح كتاب أرسطو في ماوراء الطبيعة، وله حواشي على كتاب النفس لأرسطو، علاوة على العديد من المؤلفات الخاصة مثل الإلهيات ومنطق المشرقين، ورسالة حي بن يقضان، وقانونه الكبير في الطب. أصيب بمرض لم يقوَ على معالجته فتوفي بسببه وله من العمر 57 سنة.⁽²¹¹⁾

- ضرورة الاجتماع والعناية الإلهية:

يظهر عند ابن سينا دور العناية الإلهية في تدبير المجتمع ورعايته والعناية به، "حيث تدبر الحكمة واللفظ الإلهيان أمور المجتمع أولاً وأخيراً، لأن التفات والاختلاف الداعين للاجتماع، منة إلهية وشاهد على التدبير الإلهي، والسنة التي تدبر الاجتماع وتحكمه، سنة إلهية بوحى إلهي، وتؤدي إلى ألسان [النبي] الذي كان إرساله للخلق واجباً في حكم العناية واللفظ الإلهيين، بما يجعل منه مجتمعاً إلهياً".⁽²¹²⁾

ولذلك، يقول ابن سينا: "إنه من المعلوم أن الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً، يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته، وأنه لا بد من أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه، ويكون ذلك الآخر، أيضاً، مكفياً به وينظيره... فإذا كان هذا ظاهراً فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولاتمم المشاركة إلا بمعاملة،

كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سُنّة وعدل، ولا بد للسُنّة والعدل من سائر ومعدل، ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السُنّة. ولا بد أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن يترك الناس وأراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ماله عدلاً وما عليه ظلماً؛ فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان... فواجب، إذن، أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً وواجب أن تكون له خصوصيّة ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لديهم⁽²¹³⁾. وهذا النبي هو من استكملت نفسه عقلاً بالفعل. وهو المتحصل على الفضائل العمليّة ويمتلك في قواه النفسيّة خصائص ثلاث: سماع الله، ورؤية الملائكة، وسماعهم.⁽²¹⁴⁾

– طبيعة المجتمع ومراتبه:

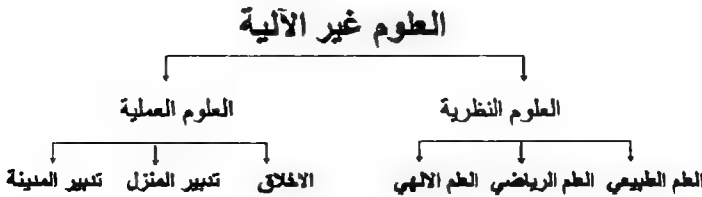
يقصد ابن سينا إلى جعل المدينة تترتب على ثلاثة أجزاء هي: "المدبرون والصناع والحفظة، وأن يُرتب في كل جنس منهم رئيساً تحته رؤساء يلونه، ويترتب تحتهم رؤوساً يلونهم، إلى أن ينتهي إلى إفناء الناس. فلا يكون في المدينة إنسان معطل ليس له مقام محدود، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة"⁽²¹⁵⁾.

ويُحرّم ابن سينا في المدينة كل من البطالة والتعطّل، وبذلك يجب أن لا يكون لأحد حظ من غيره في المال مع معافاة جسده، كما يحرم كل الصناعات التي من شأنها انتقال الأملاك والمنافع دون مصالح مقابلها، كما في القمار وشبيهه، ويحرم الحرّف التي يتكسب منها البعض من تعلم الصناعات الربويّة والكسب من غير حرفة⁽²¹⁶⁾.

واتماماً لمهام من هم في المدينة، يتصور ابن سينا أنّه "لا بد من ناس يخدمون الناس فيجب أن يكون أمثال هؤلاء يجيرون على خدمة أهل المدينة العادلة، وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع، مثل التارك والزنج، وبالجملة الذين نشأوا في غير الأقاليم الشريفة التي أكثر أحوالها أن ينشأ فيها أمم حسنة الأمزجة، صحيحة القرائح والعقول"⁽²¹⁷⁾.

– السياسة الشرعية وضرورتها:

يحاول ابن سينا، كما الفارابي، أن ينطلق، في التأسيس للممارسة العملية، من نسق أوله تقسيم العقول والعلوم المقابلة لها، ويرى أن العقل هو أعلى قوى النفس النظرية "عقل نظري"، كما أن في الإنسان عقل عملي، يظهر فعله من خلال التعدد في الطبيعة الإنسانية وعلائقها مع الآخرين والأشياء. والعقل النظري الأرفع في الإنسان لا يترك العقول الأدنى منه في مكانها، بل يحاول أن يرفعها ويرتقي بها، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض وبانتزاع الصور الكلية من الصور المتخيلة. ومعنى ذلك الوصول إلى القضايا الكلية عبر الجزئيات المحسوسة. والعقل في أول الأمر، لديه، عقلاً بالقوة، ثم يصبح عقلاً بالفعل، وذلك بواسطة الإدراك، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بتدخل العقل الفعال الذي هو واهب الصور الكلية للعقل بالفعل، وتمايز النفوس العاقلة فيما بينها عبر استعداداتها للحصول بالعقل الفعال وقربها منه.⁽²¹⁸⁾ وبذلك فالأنبياء والحكماء ومن هم بأعلى صور الكائن الإنساني أقرب من غيرهم إلى العقل الفعال، وهم من يمتلكون شرف الرئاسة دوماً. وتراتيبات العقول ومقابلها من المعارف والعلوم هي ما يجعل ابن سينا يلجأ إلى تبيان ذلك المقابل. فيقسم ابن سينا العلوم عبر سلسلة تفصيلية من العلوم الدائمة والموقته – الزائلة، والدائمة هي المتعلقة بالحكمة، وهي تنقسم إلى فروع وأصول، والأصول تنقسم إلى: ماهو آلة (كالمنطق) وماهو ليس بآلة، وما ليس بآلة هو موضوعنا، إذ يعمل على شأن التدبير بمختلف مستوياته. ويعمد ابن سينا على شطر العلوم غير الآلية على قسمين: علوم نظرية وعملية. العلوم النظرية وتشمل: العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي، والعلوم العملية وتشمل: علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة⁽²¹⁹⁾. ويمكن توضيحها كما في المخطط الآتي:



وما يهمننا في الدراسة هو معرفة العلوم العمليّة وتفصيلاتها، ويتبين من قول ابن سينا إن: "غرض الفلسفة العمليّة تقويم النفوس في أفعالها، وهو ينقسم إلى تقويم نفس واحدة ويسمى ذلك اصلاح الأخلاق، وإلى تقويم نفوس كثيرة يشتمل عليها منزل واحد ويسمى تدبير المنزل، وإلى تقويم نفوس كثيرة تشتمل عليها مدينة واحدة ويسمى تدبير المدينة. وكل ذلك يتم بإيداع النفوس الخبرات الحكميّة المانعة من التظام، وإزالة الشرور بالحكمة سواء وقعت من داخل أو من خارج"⁽²²⁰⁾، وهنا نقف على معنى تدبير المدينة بوصفه الدلالة الأدق لدى ابن سينا في وصف الغرض من السياسة، وليست أي سياسة، بل السياسة القائمة على التخطيط الإلهي. ولذلك فالنبي القائد أو خليفته إنما يتمتعون بصفتهم الرئاسيّة لأنهم معينين من قبل الله.

- الرئاسة والمُلك، ودور اللطف الإلهي في ذلك:

يعتقد ابن سينا بوجود مهمتين متلازمين للرئيس "نبيّاً أو خليفة"، وهما الطريقتين: الشرعيّة والسياسيّة ويجب تفويضهما إلى أشرف الناس، لعظم خطرهما. "أما السياسة، فبأن يأخذ الملك الرعيّة بالتناصف، بأن يتدبّر هو بالانصاف وترك التظام، والعناية بالصناعات المفيدة في الحياة واضعاف الصنائع المفسدة كالزمر والرقص واللهو... ثم يأمر أن تُقرأ في مجامع الأسواق والمصليات أخبار أصحاب السياسات والملوك المتقدمين، ويرتقي من ذلك بأن يلتزم العلماء بالخطابات والشعر وتنظيم الأقاويل المستحسنة في السياسات... فأما طرق الشريعة فهي أشرف الطرق، لأنها منسوبة إلى الإله، والإله مصدق ومخوف، ولأنّها مع وعد ووعد يطول زمانهما... تكون على مردعة لمن يقصّر عقله عن التمييز بين الاتفاقيات والمقصودات"⁽²²¹⁾.

وهذا الرئيس الذي يمثل النبي، بداية، "ليس مايتكرر وجود مثله في كل وقت؛ فإنّ المادة التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة؛ فيجب لاحالة أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد دبّر لبقاء مايسّنه ويشّعه في أمور المصالح الإنسانيّة تدبيراً عظيماً"⁽²²²⁾

وبما أن الله، بلطفه وعنايته، لا يترك الإنسان دونما عناية ورعاية دائمة، فإنه يوجه الناس بالشرعية لمن يخلف النبي ويكون رئيساً بعده، لذلك يقول ابن سينا: "ثم يجب أن يفرض ألسان طاعة من يخلفه، وأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته" (223)، أي التعيين من النبي على الخليفة بعده اعتماداً على النص أو هو النص بعينه. ويرى ابن سينا أن "الاستخلاف بالنص أصوب... ثم يجب أن يحكم في سنته: إن من خرج فإدعى خلافته بفضل قوة أو مال، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقلته؛ فإن قدروا ولم يفعلوا فقد عصوا الله وكفروا به" (224).

– شروط الخليفة: (225)

- 1- إنه مستقل بالسياسة.
 - 2- إنه أصيل العقل.
 - 3- إنه حاصل لديه الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير.
 - 4- إنه عارف بالشرعية حتى لا أعرف منه.
 - 5- أن يتفق عليه الجمهور عند الجميع.
 - 6- إنه يسُنُّ على الناس: إنهم إذا اختلفوا أو تنازعوا للهوى والميل، أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والاستحقاق له، فقد كفروا بالله.
- ويرى البعض أن القائد السياسي، عند ابن سينا، ليس من شروطه فقط أن يكون متسماً بما لدى الأنبياء من سمات، بل حتى ما للفلاسفة منها؛ "فإن القادة السياسيين المعيّنين ممن يحققون الجماعة السياسية، سيكون من المتوقع منهم، أيضاً، إظهار الصفات الأسمى للفلاسفة. والحقيقة أن القادة ليسوا ورثة الأنبياء فقط، بل هم، أيضاً، يجسدون أفضل إسهامات الفلاسفة. وبالتالي فإنه ينبغي لتأسيس جماعة سياسية أن يكون هناك قادة/ فلاسفة سياسيون، قادرون على مساعدة الناس في بلوغ الصفات الأخلاقية لطبيعتهم الاجتماعية، حتى عندما لا يكون عامة الناس قادرين على ذلك بأنفسهم" (226).

- وظائف الخليفة في المدينة عند ابن سينا:

يجب على الخليفة أن يَسُنَّ سُنناً في الأخلاق والعادات، تدعو إلى العدالة، التي هي الوساطة، لكن هذه الوساطة تقتصر على الحكمة العملية التي تتعلق بمصالح الإنسان؛ حسب قاعدة: لا ضرر ولا ضرار، لا إفراط ولا تفريط. أمّا الحكمة النظرية فلا يكلف فيها التوسط. والفضائل العملية هي الحكمة والشجاعة والعفة، وإذا اجتمعت تحققت العدالة، وإذا اضيفت لها الحكمة النظرية فقد سَعِدَ من جُمِعَتْ له. وإذا فاز صاحبها بالخصائص النبوية (من سماع كلام الله ورؤية وسماع الملائكة) كاد أن يكون ربّاً إنسانياً، وهو من تُفَوِّضُ إليه أمور الناس، وهو سلطان العالم الأرضي وخليفة الله فيه. (227)

وكذلك من وظائف الخليفة،: "ضبط المدينة... بمعرفة ترتيب الحفظة، ومعرفة الدخل والخرج، واعداد أهب الأسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك، فينبغي أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة. ولا يفرض فيها أحكاماً جزئية؛ فإن في فرضها فساداً؛ لأنها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز غير ممكن، فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة" (228)

3- ابن خلدون (732 - 808هـ):

التعاقب الدوري: فلسفة الدولة.

هو ابو زيد عبد الرحمن بن ابي بكر محمد بن خلدون الحضرمي، ولد في تونس وتوفي في القاهرة. تنقل كثيراً في الأمصار العربية والإسلامية. سافر إلى المغرب ثم إلى الاندلس، استقر كثيراً في فاس، واستطاع أن ينشئ درسه هنالك ويديمه برهة من الزمن، لكن الاضطرابات السياسية، التي كانت تحل متزامنة مع وفود ابن خلدون لأكثر من بلد، دعتة إلى أن يغادر مرة أخرى إلى الأندلس. ثم هاجر منها بسبب خلاف سياسي آخر إلى تلمسان، فهرب منها أيضاً نحو البطحاء فنزل في قلعة ابي سلامة وهناك شرع بكتابه المعروف: "المقدمة"، لم يراجعها، أو يعيده إلى إحالته المطلوبة، إلا بعد عودته لتونس. استقر فترة فيها وبسبب مشاكل أخرى سياسية، خرج بدعوى الحج فهرب من السلطان إلى الإسكندرية، ثم ذهب ليستقر في القاهرة. وأخذ يُدرس فيها في جامع الأزهر. أرسل في طلب أهله من تونس فغرقوا جميعاً، فاغتم لذلك غمّاً، وانقطع عن عمله. سافر، بعدها، لأداء الحج، وإلى دمشق مرتين، وكانت هذه آخر سفراته، فعاد وتوفي في القاهرة. (229)

- الفلسفة والتاريخ:

سمي بفيلسوف المؤرخين. لأنّه وضع أسساً فلسفية للتاريخ. إذ كان الأمر، قبله، أشبه بسرد للحوادث، دون تلمس تلك المبادئ والكليات التي تحكم هذه الحوادث التاريخية. ولذلك وضع ابن خلدون كتاباً في التاريخ، وكتب له مقدمة، عرفت بمقدمة ابن خلدون⁽²³⁰⁾، والتي تحتوي على كثير من مفاهيمه في الاجتماع والفلسفة والتاريخ. وحاول أن يربط ابن خلدون بين هذه المعارف الثلاث عبر

التعليل والتفسير لسلوك الكائنات في التاريخ ومن ذلك نكون قد تبينا الربط بينها. فالتاريخ، كما يقول ابن خلدون، : "خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"⁽²³¹⁾. وقد يبدو ذلك التعليل والتقصي والتحليل تفلسفاً. إلا أن البعض قد كشف عن مكانة تكفير ابن خلدون للفلاسفة وتعاطي الفلسفة. فالفلسفة عند ابن خلدون تساوي الكفر. وتقود إلى افساد الدين وتحطيمه. إلا أنه حكم اقضائي تكفيري لأنه يصادر قروناً من التراث الفكري الفلسفي الكبير، ويحاكم بالنص التقريري الموجز، مجموعة كبيرة من خيرة ما تمتلكه من فلاسفة ومفكرين مسلمين وعرب.⁽²³²⁾

ويصف ابن خلدون الفلسفة بأنها "علوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجوب أن يصدع بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها"⁽²³³⁾، وبعد مناقشة، لاتدوم سبع صفحات في كتاب "المقدمة"، يقرر: "فليكن الناظر فيها متحرراً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكتن أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة"⁽²³⁴⁾، ولعله هنا يريد أن يخالف الجانب التجريدي المتعالي، والمنتحل، ببعض صوره، من اليونان في الفلسفة الإسلامية، إلا أننا إن أمعنا النظر في بعض ابداعات كتاب "المقدمة" سنرى بوضوح منهجاً فلسفياً بالمعنى المتداول اليوم، والذي يعتمد النقد والتحليل والاستشراق، على أقله في ما أنتج على مستوى فلسفة التاريخ والحضارة.

- ضرورة الاجتماع البشري بوصفه عمراناً:

يقول ابن خلدون: "إن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع، الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران؛ وبيانه: إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على

صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلاّ بالغذاء، وهذه إلى التماسه بفطرته وبما رُكِبَ فيه من القدرة على تحصيله، إلاّ أنّ الواحد من البشر قاصر عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه... ويستحيل أن تفي بذلك قدرة الواحد، فلا بد من اجتماع القُدَرِ الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم... كذلك يحتاج كل واحد منهم، أيضاً، الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه⁽²³⁵⁾ وبذلك فالحاجة إلى الاجتماع تظهر في تحصيل الطعام والأمن، ولعل لذلك صلة لما جاء بالقرآن في سورة قريش: "الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ"، فمطلب الغذاء والأمن من أشد وأكثر المطالب ضرورة للإنسان.

وقد كُيِّفَ الإنسان من قبل الله، سبحانه، على الدفاع عن نفسه، كما كُيِّفَتِ الحيوانات، لكن بأدوات مختلفة. يقول ابن خلدون: "ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل اليه من عادية غيره. وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة لسائر الحيوانات للدفاع"⁽²³⁶⁾.

إذن، فالاستخلاف، الذي أراده الله للبشر، يقرأه ابن خلدون بوصفه عمراناً، وذلك لا يكون إلاّ بالاجتماع الإنساني، الذي هو ضرورة، كذلك، لحكمة الله ومصلحة الإنسان.

- طبيعة المجتمع والأقاليم وأفضلها:

ضمّن ابن خلدون في "مقدمته" الكثير من الكلام في جغرافية الفكر والأمزجة، فوجد أن تفاوت التفكير يتعلق بالمناطق الجغرافية التي يسكنها البشر. واختلافها إنّما هو اختلاف في طبيعتهم وسلوكهم. وقسّم المناطق إلى أقاليم سبعة، ليس المقام تفصيلها. وأفضل المناطق هي المعتدلة مناخياً، لأنّها تقع بين الشمال والجنوب، وكلا الشمال والجنوب بعيدان عن العمران العادل والمزاج الصحيح، حتى أن المناطق المعتدلة هي أقاليم بعث الأنبياء والرسل، وذلك لأنّهم يجب أن يُختصوا بأعدل وأكمل الأنواع في خلقهم وأخلاقهم.⁽²³⁷⁾

ويتبين مدى البعد الجغرافي في تقسيم ابن خلدون بما عطف أو استند مع/ على رأيه فيه، وهو وجود القوى النفسية الثلاث: "الشهوانية والغضبية والناطقة = العقلانية، والتي جاء على ذكرها الفلاسفة من قبل. ويحاول ابن خلدون أن ينقل هذه الافادة إلى حيز آخر وهو المناخ وعلاقته بالإنسان، وكيفية تأثيره على سلوك وأخلاق وعقول البشر في أقاليم هذا المناخ على اختلافها،⁽²³⁸⁾ ولذلك يرى أن الوسط هو الاكفأ، دائماً. وكأنما في ذلك إشارة إلى ارسطو وفكرة الوسط الذهبي بين الرذيلتين، إذ وسطهما تكون الفضيلة، ووسط تطرف الأقاليم ببرودتها وحرارتها، يكون الإقليم المعتدل وهو الفاضل والأفضل.

– الملك والسياسة وامكان تقبلها:

يفرق ابن خلدون بين طبيعتين للجماعات البشرية؛ الأولى تخص المدن والأمصار، وهي التي تسمى بالحاضرة. وفيها الحُكَماء يحكمون الناس بالقهر والسلطان ومنع التظالم، والثانية هي البوادي "جمع بادية" فهؤلاء يزغ بعضهم عن البعض، في التظالم، مشايخهم وكبرائهم. وفي هذه المجموعة تظهر العصبية بقوة، لكي تكون هي النظام الشارع للعلاقات بين أفرادها ومع من هو خارجها.⁽²³⁹⁾ وإنما ينأسس الملك القوي على الغلبة، والغلبة على العصبية التي في القبائل. ولذلك يحاول ابن خلدون أن يتم تأسيسه بتعريف العصبية بالحديث عنها بقوله: "إن صلة الرحم طبيعي في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القرى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريه أو العداة عليه"⁽²⁴⁰⁾.

وعلى ذلك يقرر ابن خلدون الآتي: "لابد للرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبية لعصبياتهم واحدة واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالاذعان والاتباع"⁽²⁴¹⁾، وهنا قد يشوب النسب، وعلاقته بالعصبية، الكثير من الشوائب لأن المنتصر بالغلبة قد لا يكون من أهل النسب نفسه، فيرى ابن خلدون أن هذا المنتصر لا يمتلك منهم عصبية، وبذلك فلا رئاسة حقيقية على أهل العصبية ممن يكون من غير نسبهم.⁽²⁴²⁾

ثم يحاول ابن خلدون مناقشة السلوك العربي السياسي حرباً ومُلْكاً، ويقصد به السلوك المتجرد من الدين ولا يتبع الشريعة، وهو سلوك يستعيد أطراف البادية أو مخالفة العمران. حتى قال عنهم: إنَّهم متى ما تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب. كما أنَّ العرب لا يحصل لهم الملك إلَّا بالدين، من خلال النبوة أو الولاية، أو تأثير عظيم عليهم بوساطة الدين. وذلك لأنَّ في طبيعتهم صفات التوحش. وهم من أكثر الأمم صعوبة في الانقياد للغلظة والأنفة التي لديهم، والمنافسة في الرئاسة، فقلما تجتمع أهواءهم وميولهم، إلَّا بالنبوة أو الولاية. وبفضل الدين يمكن تحسين شيمهم من التحاسد والتنافس، وبذلك يُذهب الله عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها.⁽²⁴³⁾ والعرب بذلك أبعد الناس عن السياسة، حسب ابن خلدون، والسبب في ذلك "إنَّهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالاً في القفر، وأغنى عن حاجات التلُّول وجوبها، لاعتيادهم لشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض"⁽²⁴⁴⁾، والرئيس الذي يملك عليهم محتاج لعصبيتهم، التي يستعملها للدفاع عن مدينته، ويحول بها عن هلاكه وهلاكهم. وعلى الرئيس الذي يحكم العرب أن يكون سائساً بالقهر، وإلَّا لم تستقم سياسته.⁽²⁴⁵⁾

– الدولة: عمرها وأجيالها:

سعى ابن خلدون إلى أن يشبه الدولة بالإنسان، عمراً وتعباً في الحياة، فقال: "إنَّ الدولة، في الغالب، لاتعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد، من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غاية".⁽²⁴⁶⁾ ومجموع الأجيال الثلاث يكون 120 سنة وبذلك ففي الغالب لاتعدى عمر الدولة هذه السنوات، حسب ابن خلدون. وحاول أن يصف هذه الأجيال عبر تقسيم ثلاثي هو:⁽²⁴⁷⁾

الجيل الأول "البداوة": الذي لم يزل الناس فيه يزاوِلوا قيم البداوة وخلقها، بخشونتها وتوحشها وبسالتها والاشتراك في المجد فيها، لأنَّهم لا يزالوا يمتلكوا العصية التي تحفظهم وتجعلهم غالبين.

الجيل الثاني "الحضارة": وهو الجيل الذي يتحول فيه الناس من البداوة إلى الحضارة، ومن شطف العيش إلى الترف، ومن الاشتراك بالجد إلى الانفراد به من أحدهم وكسل الآخرين عنه. وكذلك يبدو فيه الميل إلى الاستكانة أكثر من الاستطالة، لأنَّ العصبيَّة فيه قد بدأت بالانكسار. وناس هذا الجيل أدركوا الجيل الأول وعصبيته وقوته، وشاهدوا ما كان الناس عليه فيه.

الجيل الثالث "الانهار": وهو الجيل الذي يضم الناس الذين نسوا عيشة البداوة، وما جاء في الجيل الأول، وفقدوا الإحساس بحلاوة العز والعصبيَّة، وبذلك فقد أخذهم الترف مأخذاً كبيراً إلى أن جعلهم عيالاً على غيرهم. وفي هذا الجيل يستقوي السلطان بالموالي ومن هم ليسوا أهل العصبيَّة. ولذلك يكون الغريب عن العصبيَّة متراًساً على أهلها فينبذون القائم على المدينة ولايسندوه.

وعلينا أن نقفَ على سبب التحول من جيل إلى جيل، وهو الترف. يؤدي الترف دور الناقل الحضاري في مراحل الدولة ووضعها من ناحية القوة والامكانيات، فالترف في بدايته يساعد الدولة على القوة بالنسب وكثر التناسل وشدة العصبيَّة. إلاَّ أنَّه يؤدي دوراً عكسياً مع زيادته أكثر، ومع مرور الدولة بنوع من الاتكال على الأجنبي من الأمم والموالي، فيكون مقدمة لانهايار الدولة بوجهه الآخر. (248)

- أطوار الدولة:

بعد أن ينجز ابن خلدون القول في الأجيال وأعمارها، ومن ثم عمر الدولة التي تمر بها، يعمد إلى تقسيم مراحل الدولة من بدايتها إلى انهيارها بأطوار خمسة هي: (249)

الطور الأول: طور الظفر بالملك: ويتم هذا الطور بغلبة المدافع والممانع والاستيلاء على الملك، ويعتمد على العصبيَّة التي يقع بها التغلب لتحصيل الملك.

الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد بالملك: وهو الطور الذي يكون فيه الحاكم مستبداً بالملك، لايقبل المساهمة فيه. ويكون طوراً معنياً بصناعة الرجال، وكثرة الموالي والصنائع، ويستقوي بالأجانب على أهل عصبيته، وكل من يرغبون المقاسمة معه في الملك؛ فيدفعهم بهؤلاء ويردهم على أعقابهم.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك: وهو طور طبيعيّ للبشر في رغبتهم أن يستلذوا بمكاسبهم في الملك لتحصيل ثمراته؛ فيعمل على تحصيل المال، وتخليد الآثار، وضبط الخرج والدخل، وتشيد المباني الخافلة والمصانع العظيمة، والأمصار المتسعة والهيكل المرتفعة، والتوسعة على خدمه وحواشيه والمقربين منه بالمال والجاه.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة: وفيه يكون صاحب الدولة قانعاً بما بناه من سبقه، ومقلداً لهم حذو النعل بالنعل؛ ويرى أن الخروج على تقليدهم افساد للملك، وأنهم كانوا أبصر من غيرهم فيما بنوه من مجد.

الطور الخامس: طور الاسراف والتبذير: وهو الطور الذي يسرف ويذر فيه صاحب الدولة لكل ما جمع أولوه؛ في سبيل الشهوات والملذات، ويصطنع فيه حواشياً من حوله لا يستطيعون تدبير الشؤون الكبيرة، التي يوليها لهم، ولا يعرفون ما يأخذون أو يتركون. ويستفسد كبار القوم، وصنائع أسلافه، حتى يضطغن عليه قومه فلا ينصرونه، وفي هذا الطور تحصل طبيعة الهرم؛ ويستولي على الدولة المرض المزمن الذي لن تتخلص منه إلا بموتها.

الفلسفة السياسيّة الحديثة:

من الواقعيّة المفرطة إلى اليوتوبيا المفرطة

انهيار السّلطة البابويّة وظهور المُلَكِيّات القوميّة القويّة:

كان النزاع الناشئ من طبيعة تضارب سلطتين عالميتين هما: سلطة الإمبراطور وسلطة البابا، في نهايات العصر الوسيط، قد جعل الكثير من حكام الأقاليم الفرعية، التي كان من المفروض أن تتبع الإمبراطور، يستقلوا ويعلنوا ملكيتهم عليها. وما أن انتهى الصراع لجانب الإمبراطور، في ما يسمى بعصر النهضة، حتى أخذت السّلطة الزمنيّة تستعيد هيبتها، وقوتها، وبدأت تجرد الكنيسة من أغلب سيطرتها على الناس، ولاسيّما في شؤونهم الدنيويّة. وكذلك ساعد ذلك في القضاء على حكم الإقطاع، الذي أشرنا له في الفصل السابق. وظهرت بفضل ذلك طبقات وسيطة من التجار والصناع، التي، معها، قوّت حركة التجارة وظهرت النقود وانتعشت المدن. وكانت النتيجة أن ترسخ نوع من السّلطة المطلقة للحكّام، بتأييد من الطبقات الوسيطة واهتارت الأنظمة الإقطاعيّة.⁽²⁵⁰⁾

كانت التحولات التي جرت في نهاية القرن الخامس عشر قد جلبت نهضة شاملة لأوروبا، من حركات فكريّة وفنيّة وتجاريّة وعلميّة، وطرق مواصلات جديدة، وكل ذلك وحّد الكثير من البلدان لإنشاء ملكيات خاصة بها، ذات طابع قوي. إلا أن إيطاليا لم تحظ بمثل هذا الوجود الموحد سياسياً. لأنّها كانت منقسمة إلى دويلات صغيرة ومتعددة منها: مملكة نابولي في الجنوب، ودوقية ميلانو في الشمال الغربيّ، وجمهورية البندقية الأرستقراطيّة في الشمال الشرقي، وجمهورية فلورنسا ودولة البابا في الوسط. وكان الوضع فيها عبارة عن صراعات وحروب

وخلافات مستمرة. ووسط هذا التشرذم في إيطاليا ظهر نيقولا مكيافللي محاولاً استعادة حلم الوحدة وتطبيقه واقعياً⁽²⁵¹⁾.

1- نيقولا مكيافللي Nicola Machiavelli (1469-1527م):

القوة هي المؤسسة لدولة الأمة:

ولد مكيافللي في فلورنسا، وشبَّ في عهد الامير المديتشي "لورينزو العظيم"، والذي اعتبر العصر الذهبي لإيطاليا، الذي استطاع أن يوازن بين القوى الخمس في المدن الإيطالية، وكان مكيافللي ينحدر من عائلة تكن العداء لأسرة مديشي، كما هو في البداية، وبالرغم من إنَّ المديشين كانوا يحافظون على نوع بسيط من الجمهوريّة، إلّا أنَّها لم تكن حلم مكيافللي. بعد وفاة لورينزو، توالَتْ مجموعة من الحكومات على فلورنسا: منها حكومة شبه دينيّة، وأخرى جمهوريّة، وغيرها استعادت آل مديشي، لأنَّ الناس، حينها، تعرضوا لأخطار الغزو الفرنسي. (252)

وفي تلك الفترات، كان مكيافللي قد شغل مناصباً عدة منها: أمين سر القنصليّة في مدينته، وسكرتيراً للمستشاريّة الثانية لفلورنسا، إلّا أنَّه أُعتقل بعد عودة الأسرة المديشيّة للحكم، وعُذِّب بسبب نشاطه السياسيّ، آنذاك. بعدها عاش في المنفى نوعاً من العوز والفقر، ثم وبعد طول مناشدات منه للسلطة أُعيد لمنصبه، لكنه لم يصمد، مرة أخرى، فأبعد عنه. وضع مكيافللي مؤلفات عدة منها: الأمير، وهو أهم أعماله. وكتاب "المطارحات" أو "المخاطبات"؛ وكتاب "فنون الحرب"، كما كتب في الشعر والمسرح. (253) عاش التحولات الكبيرة في عصر النهضة وكان جزءاً منها.

فقد تعلم مكيافللي الشيء الكثير من الجو المفعم بالثورة والتغيير في عصر النهضة، ومن هذه الدروس التي تعلمها: (254)

1- إنَّ الأفكار القديمة والتقاليد ليست صادقة بالضرورة، فكانتْ الثورة عليها خير عمل يمكن أن يقوم به.

- 2- إنَّ الوعظ والارشاد لا يصلحان لبناء الدولة، وإنَّه لا يمكن الدفاع عن الدول وتأسيس قوتها بالكلمات وحدها.
- 3- إنَّ القيم الضعيفة، التي تقدمها الديانة المسيحية، لاتصلح لبناء الدولة، فهي تحتاج إلى القوة المعتمدة على الجيش والعامل العسكري.
- 4- استفاد مكيافللي كثيراً من المناصب التي شغلها في فلورنسا، بما فيها، من مراسلاته للممثلين الدبلوماسيين الخارجيين، وكذلك في تعلم فنون الحرب والشؤون الخارجية.
- 5- استطاع أن يفيد من نفيه في كتابة تأملاته حول الدولة، ووضع إيطاليا المنقسم على نفسه سياسياً، فكتب كتابه: الأمير والمطارات.

- الدولة الأمة والموحدة والقوية:

رأى مكيافللي أنه، وإزاء كل هذا الواقع المتشظي لإيطاليا، يجب أن يكون المهم الأول تجاه واقعه هو التقدم نحو توحيد المدن الإيطالية كقوة عسكرية واقتصادية من أجل تحقيق الدولة الأمة. "ورأى أن هذه الوحدة لابد من أن تتم ليكون على رأس الدولة "أمير" يؤمن لها القوة، كما هو الامر في الدول المجاورة أو البعيدة: فرنسا وإسبانيا وبريطانيا. وينبغي لهذا الأمير أن يكون من أسرة عريقة"⁽²⁵⁵⁾.

ومحاولة مكيافللي هذه هي التي جعلته يوصف بفيلسوف السياسة الأول الذي أراد أن يفهم السياسة كما هي عليه أو كما هو كائن، وهذه هي الواقعية السياسية التي قام البعض، بسببها، بنعت مكيافللي بأبسى السياسة الحديثة.⁽²⁵⁶⁾

ومكيافللي لا ينطلق من نظام فلسفي، ليقدم وصفاً لطبيعة الإنسان، ولأنه غير مؤمن، فلا نجده يعتمد على فكرة الخطيئة التي صورتها العصور الوسيطة، بل يعمل وفق واقع التوحش الذي يعترى العاملين بالسياسة وشؤونها. ويتنقص مكيافللي من قيمة العامة وعموم الشعب، فيصورهم بالشهين والنفعيين، والنهمين في رغباتهم، والساخطين دوماً، والجاحدين والمتقليين، والخائفين والجبناء. وإن شيئاً واحداً يستطيع التأثير عليهم: إنَّه الخوف من العقاب. وأخيراً فكل شيء يكمن لديهم في النجاح، مهما كانت الوسائل إليه. ولذلك فعلى الأمير أن يستهدف الحفاظ على الدولة بأي

وسيلة، لأنَّ كل واحد منهم سيمتدحها مهما كانت. (الغاية تبرر الوسيلة) والشخص العامي لا يحكم إلا على ما يرى وما يجري، بالرغم من أنَّه لا يوجد في هذا العالم إلاَّ العاميون، لأنَّ الأقلِّيَّة أو النخبة لا تحسب أبداً حينما يكون الرأي للأغلب.⁽²⁵⁷⁾

يسعى مكيافللي إلى استعادة أجداد الامبراطوريَّة الرومانيَّة وما كانت عليه من قوة وهيمنة، عبر نظامها الجمهوري، وقد كان يرى الرومانيّين بوصفهم المثال الذي يمكن أن تكون إيطاليا مستعيدة، معه، لقوتها وهيبتها، ومكانها في النظام الدولي وفي البنية الداخليَّة، والحقيقة حسب مكيافللي: "إنَّ الرومانيّين لم يقوموا، بوضوح، إلاَّ بتطبيق القانون المزدوج، الذي يسمى في أيامنا هذه بفيزياء القوى السَّياسيّة: إنَّه من جهة أولى قانون البقاء، وهو قانون أناني يطبق على الدولة كما يطبق على كل كائن حي؛ لكنه في حالة الدولة يتوسع ويكتسب طابعاً شبه مقدس؛ ومن جهة ثانية قانون المنافسة الحيويَّة الذي يظهر، في عالم مقسم إلى دول متميزة، بشكل حتمي، عن قانون البقاء. إنَّ على كل دولة أن تخضع للقواعد القاسية التي يفرضها هذا القانون المزدوج؛ وإلاَّ فأنَّها ستزول من الوجود"⁽²⁵⁸⁾ وإنَّما تقوم الدولة حسب مكيافللي على مبدأين:

الأول: القوة: فينبغي أن تمتلك الدولة قوة كافية، أو أسلحة جيدة، وهو ما يقصده مكيافللي بقوله بضرورة وجود ميليشيا جيّدة من المواطنين. وحتى أنَّه يحدّد المهام الرئيسة للأمر بامتلاكه القوة وفي القدرة على شن الحرب. لأنَّها المهنة الحقيقيَّة لأي حاكم.

الثاني: الحيلة: إنَّ الحيلة والغش في الحياة الخاصة أمر مكروه، لكنه مع العدو، وفي إدارة الحرب، يجب أن لا يكون هنالك من هدف إلاَّ القضاء عليه، وليس معنى ذلك أن الحيلة تتعلق بحالة الحرب فقط، وإنَّما لحالة السلم نصيبها، إذ يرى مكيافللي الحيلة ضروريَّة في عقد المعاهدات وتطبيقها، وذلك باعتقاده أن يتم الالتزام الحقيقي بالاتفاقات إذا كانت لا تضر بمصلحة الدولة؛ وعلى الحاكم أن يتعامل معها بمكر، وأن ينقضها إن خالفت غاياته، فليس من طبيعة البشر أن يكونوا أوفياء، ولا هو لزام عليهم في أمور الدولة.⁽²⁵⁹⁾ وكل ذلك إنَّما يتعلق بقوة الأمير وقدرته على إدارة دولته.

- الأمير: صفاته ووظائفه:

يعد كتاب "الأمير" من الأهمية في الشأن، إذ لم يكن، بطبيعته الوصفية والتوجيهية للدول والحكام، بذى أثر على سياسة عصر النهضة والحقبة الحديثة وحسب، بل إمتد إلى حاضرتنا اليوم. ولاسيما بعض تجسيدات في سياسات القرن العشرين مع الأنظمة الاستبدادية والدكتاتوريات والشموليات. يتضمن كتاب "الأمير" كثيراً من موضوعات طبيعة الحكومات وأنواعها، حال الدول المختلفة والمستقلة، وصفات الأمير ووظائفه. واتماماً لما وقفنا عنده في ماسبق، سنخرج على المحور الأخير، وهو ما للأمير من سمات أو مايجب عليه أن يتحلى بها.

ومن أهم الصفات التي يجب أن يتصف بها الأمير هي:

1- أن لا يكثرث لاثامه بالخل، وعليه أن يتجنب الفقر ومايرافقه من مهانة. ويجب عليه أن لا يكون سخيّاً إلاّ بقدر ايصاله للإمارة، أمّا حينما يصل لها فلا داعي للاهتمام بذلك.⁽²⁶⁰⁾

2- أن لا يكثرث لاثامه بالقسوة، إذا كان ذلك يؤدي إلى توحيد رعاياه ودولتهم والحفاظ على ولائهم له. ويقول مكيافللي: "إنّ الناس يحبون تبعاً لأهوائهم واراداتهم الخاصة، ولكنهم يخافون وفقاً لأهواء الأمير وإرادته، والأمير العاقل هو الذي يعتمد على مايقع تحت سلطانه لا تحت سلطان الآخرين، وعليه فقط أن يتجنب الكراهية لشخصه"⁽²⁶¹⁾.

3- ليس شرطاً على الأمير أن يفي بعهوده ومواريقه، لأنّه بالمكر والادعاء والضحك على عقول الناس وارباكها يمكن تحقيق الامور العظيمة لصالح الأمير والدولة.⁽²⁶²⁾

4- على الأمير أن يلجأ للقوة في القتال، وليس القانون دوماً، لأنّ الأخير عاجز، في أغلب الاحيان، عن تحقيق أهداف الدولة.⁽²⁶³⁾

5- أن يتجنب الأمير كل مايسيء لسمعته مما يؤدي إلى احتقاره أو كراهيته.⁽²⁶⁴⁾

6- على الأمير أن يسعى إلى الشهرة، بمختلف السبل؛ وأوضح تلك السبل هو اقدمه على المشاريع العظيمة كالمغامرات العسكرية أو الادارة

الداخلية في المعاقبة والمكافأة بأفضل طرقها⁽²⁶⁵⁾.

7- أن لا يكون الأمير محايداً، بل يجب عليه أن يتخذ موقفاً في العطف على إنسان ما والعداء لآخر.⁽²⁶⁶⁾

8- أن يظهر، دائماً، نفسه ميلاً لذوي الكفاءة والجدارة وأن يُفضلهم.⁽²⁶⁷⁾

9- أن يشغل الشعب بالأعياد والمناسبات والعروض المسرحية.⁽²⁶⁸⁾

10- أن يقبل الأمير بالنصيحة دائماً، كما يريد هو لا كما يريد الآخرون، بل عليه أن لا يقبل الاسداء بالنصيحة من الآخرين، إلا إذا كان هو من طلبها. وعليه أن يكثر من طلبها بنفسه.⁽²⁶⁹⁾

11- على الأمير، لتحصيل العظمة، أن يحيط نفسه بمجموعة من القوات الخاصة، الصادقة والمخلصة.⁽²⁷⁰⁾

ومما سبق، يبدو أن الوظائف الأهم للأمير تتجلى من صفاته؛ إذ إن ما يجب عليه، علاوة على ما يتحلى به شخصياً، أن يكون هادفاً إلى تحقيق المجد بالقوة في الانتصار لدولته الموحدة والمحافظة عليها.

- نُظُمُ الحكم:

يرى مكيافللي أن جميع الممالك والحكومات التي حكمت الجنس البشري لا تخرج عن أن تكون في أحد شكلين: إما شكل جمهوري أو شكل ملكي. واعتمد مكيافللي على ما كانت عليه السلطة الإدارية المركزية في التفريق بين أنواع الحكم فإذا كانت بيد شخص واحد يكون نظام الحكم ملكياً، وإذا كانت بيد جماعة سُميت جمهورية. والملكية إما وراثية أو مختلطة ناشئة، والأولى هي التي يستمر فيها تداول الحكم بالمراث لمدة طويلة من الزمن، بينما الثانية هي الملكيات الجديدة العهد والنشوء.⁽²⁷¹⁾

كان مكيافللي مُعجباً بنظام الحكم الجمهوري الروماني، وفي الوقت نفسه، يؤمن بالنظام الاستبدادي، إلا أنه كان يعد الحكم الديمقراطيّ أصلح الأنظمة، على شرط أن يكون الشعب مستنيراً و متمسكاً بالأخلاق الفاضلة، والدولة مستقرة الأوضاع، أما إذا لم تكن كذلك فهي بحاجة للحكم المطلق. ولم يكن مكيافللي

يثق بالنظام الأرستقراطي، وبطبيعة النبلاء، حتى نادى بضرورة إلغاء هذه الطبقة من أجل تحقيق استقرار الحكم. (272)

يعني ذلك أننا يجب أن نفرق بين وصف مكيافللي لواقع النظم في مختلف الدول: مملكيّ أو جمهوريّ، وبين مايعجبه: وهو الديمقراطيّ، وبين مايجب أن يكون بسبب سوء الأوضاع وهو: الحكم الاستبداديّ المطلق. وبين ما مائنبغي أن يكون عليه الحال في الوضع المثاليّ وهو المختلط.

وفي همه نحو الجمهوريّة يدعو مكيافللي إلى ضرورة صناعة المواطنة، وذلك مافي حسابات ماينبغي أن يكون، وليس الواقع القائم، فيرى أن الغرض من من بناء مواطنين يتحلون بالفضيلة هو مطلب أساس وحاسم، لأنّ الجمهوريّة لايمكنها أن تكون، أصلاً، بلا مواطنين ناشطين، وكذلك فالمواطنة لايمكن الحديث عنها في نظام لايمتلك الشكل الجمهوريّ (القائم على الحرية) (273) وقد يجد البعض أن هذا الكلام يحمل نوعاً من التناقض مع ماقدمه من نصح وتوجيه للأمرء بخلاف إيجاد الحرية، أصلاً، وأعود لأذكر هنا: إنّ مكيافللي إنّما قال بذلك لأن المجتمع إن بقي على الحال التي وصلها من الانحلال والانحطاط والتشرذم والتوحش وغيرها، فلا يمكن للجمهوريّة أن تكون حاکمة له. بل الاستبداد المطلق.

- الدين والأخلاق والسياسة:

لايدعو مكيافللي إلى التخلص من التدين المسيحيّ وحسب، بل ومن كل الأخلاقيات الشخصية التي تبعثها وتجذرت في النفوس. ولكنه في الوقت نفسه يرى "أنّه ينبغي أن يكون للدين مكان بارز في الدولة؛ لا على أساس صحته، بل من حيث كونه دعامة اجتماعيّة، ولقد كان الرومان على صواب في ادعائهم الاعتقاد في العرافات، وفي إنزالهم العقوبات بأولئك الذي يستخفون بها" (274). وقد انتقد الكنيسة القائمة، آنذاك، في فقرتين: (275)

الأولى: إنّ الكنيسة، بسلوكها السيء، قد قوّضت العقيدة الدينيّة.

الثاني: إنّ تدخل الكنيسة بالسلطة الزمنيّة هو الذي يمنع إيطاليا عن التوحد.

أما عن الأخلاق، فهو يتكلم بصراحة في كتاب "الأمير" في ضرورة التخلي عن الأخلاق القائمة وتقاليدها. كما نجد يقرر في صفات الأمير الغدر والقسوة والحيلة وغيرها. والفضائل التي يقيها مكيافلي ويعدها الأهم، لديه، هي الفضائل السياسية، وهي ثلاث على وجه الخصوص:

1- الاستقلال القومي.

2- الأمن.

3- دستور مرتب بأفضل الصور.

والأخير يجب أن يكون موزعاً للحقوق المشروعة بين الأمير والنبل والشعب، وهذا الدستور يصعب أن تقوم عليه الثورات، لأن الكل مشارك في الحكم. وذلك ما أشرنا له من الحلم بالجمهورية، وهو حلم يوافق فكرة النظام المشترك في الفكر الروماني. لكننا نعود مرة أخرى، مع مكيافلي، لنجد أنه يتكلم عن الناس الذين لم تلوثهم بعد مفسد المدنية من الأنانية وضياح الأخلاق اللازمة لقيام هذا الدستور. فهم فقط من يستطيع التأسيس والحكم بذلك الدستور⁽²⁷⁶⁾.

وتتجلى معالم الحدائث السياسية، التي تبدأ مع مكيافلي، في بعدين: الانفصال عن الدين وهيمنته، وعكس المعادلة، من خلال جعل الكنيسة هي الخاضعة للدولة، "فقد اخضع مكيافلي الإيمان لمصالح الأمير والجمهورية، وبذلك، أحدث قطيعة مع العصور الوسطى"⁽²⁷⁷⁾، وكذلك إلغاء ما يسمى بالهدف السياسي المتعلق بتحقيق الخير الأسمى، الذي فهم منذ أرسطو، على أنه غاية الدولة والممارسة السياسية⁽²⁷⁸⁾.

ومع لحظة مكيافلي تحول معنى السياسة إلى تقنية الحكم وآلياته وكيفية المحافظة عليه، وبذلك، يصبح معناها القوة، فمعه "وجد الفكر السياسي نفسه موعلاً في الزمنية، بصورة أكثر عقلانية... ويذهب مكيافلي إلى أبعد، ولا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريد أن يلحق الدين بها تماماً"⁽²⁷⁹⁾، إلا أن العقلانية التي هدفها مكيافلي في نظريته للممارسة السياسية، وبإتخاذها للقطيعة مع الفكر الميتافيزيقي منطلقاً نحو الواقعية، جعل منه مضطراً لسن قوانين تحكم حركة الدول ونشؤها وانهارها، وطبيعتها وأنواعها، وبذلك أنتج مقولات تفسر تلك الواقعية

(الحظ والضرورة والحرب، والكفاءة)، وهذه المقولات هي التي أعطت البعد القانوني والواقعي للانعطاف المكيافلي، في قطيعته مع العصر الوسيط، فالحرب أصبحت مهمة الأمير وغايته في الحكم⁽²⁸⁰⁾، والحظ هو آلية ووسيلة لتحصيل الحكم كما هي الكفاءة، والضرورة هي القانون الذي يحكم عدم استقرار وتحول حال الدول والحكومات من وضع إلى آخر، وإن كانت في بعض حالاتها تخالف العقل⁽²⁸¹⁾، والمخالفة للعقلانية هنا هي صعوبة التنبؤ بحال الدولة فيصبح القانون السياسي، قانوناً متأرجحاً واحتمالياً، كما أنني ألس بعداً مبتافيزيقياً مكيافلياً في نصوص "الأمير"⁽²⁸²⁾، وذلك ما سرده، آنفاً، من موضوع الضرورة والحظ، فهذه مقولات حاولت أن ترسخ من واقعية مكيافلي، إلا أنها أعادته إلى ماقاطعه، من نتاج العصور الوسطى، وهيمنة الفكر الميتافيزيقي!!

وهنا يجب أن نلخص معالم معينة، للحظة الحداثة السياسية لدى مكيافلي:

- 1- خضوع الدين والأخلاق لمعايير السلطة والسياسة.
 - 2- الممارسة السياسية، تقوم على أساس المصلحة، ولا طموح للخير أو الفضيلة فيها.
 - 3- إن المكر والدهاء والحرب والحظ والقوة، هي أدوات الحاكم في السيطرة على مجتمعه، والتعامل مع الدول الأخرى.
- إذن، فالعلمانية والمصلحة والقوة، هي المعايير الجديدة التي أنتجت لتصف حداثة مكيافلي السياسية، وهنا تأتي تسميتها بالحداثة -برغم بشاعة وواقعية تلك البشاعة للعنف والقوة- نظراً للقطيعة التي أوجدها مع الفكر اللاهوتي الوسيط، من الشرعية الإلهية والمعايير الأخلاقية، والفضيلة والخير كهدف للعمل السياسي، بالإضافة إلى النموذج الإلهي للمدينة الطوباوية (مدينة الله) التي تقاطع معها مكيافلي بمدينته (جمهورية القوة).

أنتج مكيافلي بذلك ثلاث صفات للسياسة هي فصلها عن أي معيار خارج عن طبيعتها المصلحية والقوية، واستقلالها عن تلك المعايير الخارجية، وأولويتها على كل المجالات الاجتماعية الأخرى⁽²⁸³⁾، وكما هو شأن مفكري عصر النهضة، فإن مكيافلي بمحاولته إحياء فكرة وتطبيق النموذج الروماني الجمهوري،

وإعادة أبعادها، حاول إلغاء نتاج العصر الوسيط من الفكر اللاهوتي للسياسة، وبذلك ينجز مشروعه نحو دولة وضعيّة من جديد، لاتتخذ شرعنتها إلا من ذاتها⁽²⁸⁴⁾، وفي ذلك تم وضع أولى لبنات الدولة القوميّة - الوطنيّة.

2- توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679م):

تأسيس الحكم المطلق وكشف شوائبه:

هو فيلسوف إنجليزي، كان ابناً لقس. ولد قبل أوأانه، بسبب خوف أمه من إحدى الغزوات على بلادها، فقال: أنا والخوف توأمان. وقد عزا البعض، لذلك، الكثير من أقوال هوبز، في إنها كانتُ نتاجاً لهذا الخوف من البداية. أكمل دراسته بفضل عمه، وتعلم اللاتينية واليونانية. وتواصل هوبز مع رجال نبلاء عدة، ورجال سياسة آخرين، خدم البعض منهم وعلمهم. كان، في تلك الفترة، قد تعرف على بيكون، وإتصل بغاليو، وعرف بكونه واحداً من أهم فلاسفة القرن السابع عشر؛ واشتهر في القانون والفلسفة والسياسة. ترك بريطانيا على إثر الاضطرابات التي حصلت فيها، ضد الحكم المطلق، وخوفاً من أن يصيبه منها شيء، لأنه كان مناصراً له، ذهب إلى فرنسا والتقى هنالك بديكارت. كان في تلك الفترة قد أتم كتابه: "مبادئ القانون الطبيعي والسياسي"، ثم نشر كتاباً يعالج الموضوعات نفسها بعنوان: "العناصر الفلسفية للمواطن" أو "في المواطن". وفي عام 1651 وضع كتابه الأهم وهو: "التنين" أو "اللفياتان" (Leviathan)*، الذي تضمن جل فلسفته السياسية والقانونية. في فترة عودته إلى إنكلترا. وبعد مدة، وفي إحدى الرحلات مع كونست ديوفونشاير لم يتحمل اتمامها، لطولها، تعب منها ومات. كان مناهضاً للسلطة الكنسية، و متمسكاً بآراءه الفلسفية، ذلك ما جعل البعض يشنُّ عليه حرباً بعد مماته. تأثر بالنظرية السياسية لمكيافلي، وتشابه مع بودان في نظرية الحكم المطلق.⁽²⁸⁵⁾

ويرى البعض أن معالجة هوبز في الفلسفة السياسية تأخذ طابعاً مزدوجاً، في النظرية والعملية، فهي: ⁽²⁸⁶⁾

1- وضعت، ولأول مرة، الفلسفة السياسية والأخلاقية على معايير علمية وواقعية.

2- وهي جاءت لتأسيس سلام مدني ومحبة، عن طريق إعداد البشرية للإيفاء بواجباتها المدنية.

- الإنسان والقانون في حالة الطبيعة:

حاول هوبز أن يستكشف الطبيعة الإنسانية، لما لها من دور في التأسيس للنظام السياسي ونوعه. ويقرر أن الناس بطبعهم متساوون في الحقوق، لكن "من هذه المساواة في القدرة تنشأ مساواة في الأمل بتحقيق الغايات. لذلك إذا رغب شخصان بشيء واحد، لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما، فإنَّهما يصبحان عدوين؛ وفي طريقهما إلى غايتهما... يحاول كل واحد منهما تدمير أو إخضاع الآخر"⁽²⁸⁷⁾. وهنا تبدأ المشكلة في وصف الحالة المفارقة، أو الخالية، من السلطة السياسية، فهي حالة تنازع منذ بدء الإرادة، ومن ثم الصراع عليها حتى النيل من أحد المتصارعين والانتصار للآخر. ولذلك يقول هوبز: "إنَّ الناس لا يستمتعون برفقة الآخرين، ما لم تكن هناك قوة قادرة على ترهيبهم جميعاً"⁽²⁸⁸⁾.

ويجد هوبز ثلاثة أسباب للصراع في هذه الحالة، وهي: ⁽²⁸⁹⁾

- 1- المنافسة: وهي تجعل البشر يغزون لتحقيق الكسب. وفيها يتصارعون من أجل جعل أنفسهم سادة على الآخرين.
- 2- عدم الثقة: وهو يجعلهم يغزون من أجل الأمن. وفي هذا النوع يتصارعون من أجل الدفاع عن أنفسهم.
- 3- المجد: وهو يجعلهم يغزون من أجل السمعة. وفي هذا الدافع، للصراع، نجدهم يتقاتلون من أجل أمور تافهة.

إذن، في الوقت الذي يعيش الناس دون سلطة تسيطر، عليهم وترهبهم، سيكونون في "الحالة التي تسمى حرباً؛ وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر"⁽²⁹⁰⁾، وقد يعترض البعض على أن حالة الحرب هذه ليست واقعية؛ بحيث أنَّها غير موجودة في كل زمان وفي كل مجتمع، ويعلق هوبز، عليهم، بأنَّها حقاً لا توجد، في الأصل، في كل مجتمع؛ لكنها موجودة في كثير من المجتمعات، ولاسيما في أمريكا بسيطرة العوائل المتوحشة، آنذاك. كما أنَّها يمكن أن تكون

موجودة حينما تزول الدولة، ولاتكون هنالك قوة مشتركة يخشاها الجميع. بل حتى أكثر الملوك، وفي أغلب العصور، يتنازعون ويتصارعون وفق المنطق نفسه: في المحاولة لإزالة الآخر. وهي وضعيّة حرب.⁽²⁹¹⁾ ويتم هوبز رأيه في هذا الموضوع بقوله: "ينتج عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان، أنّ لاشيء يمكن أن يكون ظالماً. إنّ أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم لا مكان لها هنا، حيث لاسلطة مشتركة ولا وجود للقانون. وحيث لا قانون ولا ظلم. إنّ القوة والغش هما الفضيلتان المشتركتان... وأنّهُ لأمليّة ولاسلطة، ولا تمييز بين ماهو لي وماهو لك"⁽²⁹²⁾. ولكن هوبز لا يقف عند وصف الحالة الطبيعيّة هذه، بل يحاول أن يتجاوزها، من داخلها، عن طريق الميل الموجود داخل الإنسان إلى السلام، ذلك السلام الذي لا يمكن أن يكون دونما الخوف من الموت، والرغبة في الأشياء الضروريّة لحياة هانئة، والأمل بالحصول عليها؛ وهذه هي قوانين الطبيعة التي تضبط الحقوق فيها. فالحق يتعلق بحرية فعل كل إنسان ما يريد وما يشعر به أنّه له، بينما القانون هو الذي يحد تلك الحقوق، ويجعل لها مساراً لا تعداه.⁽²⁹³⁾ ويحاول هوبز أن يحدد بعض القوانين التي تتحكم في الوضعيّة الإنسانيّة في حالة الطبيعة ومنها:

1- قانون النزوع نحو السلام: وهو القانون الذي يعتمد العقل للخلاص من حالة الفوضى والحرب في الوضع الطبيعيّ الخالي من السّلطة، تجاه تحقيق السلام.

2- قانون امكان التنازل: وهو القانون الذي يجعل الناس في حالة الطبيعة مستعدين للتنازل عن حقوقهم في بعض الأشياء بالقدر الذي يمكن تحقيق السلام معه. فعلى كل الأفراد السعي من أجل القضاء على التنازع، عبر فعل ما يتطلبه فعل الآخرين له. وهو قانون الإنجيل. المسمى بقانون كل البشر.⁽²⁹⁴⁾

3- قانون الايفاء بالعهود: وهو الذي يلزم الناس بالالتزام تجاه أي عهد أو تفويض جرى بين أفراد الحالة الطبيعيّة، من أجل السلام البشري، ولأنّ الكلمات الجوفاء لا تبقينا إلّا في حالة حرب دائمة. ومن هنا تنشأ

العدالة وأصلها. لأنه حين يتم ابرام العهود والالتزام بها يكون هنالك معنى للظلم والعدل، إذ الأول يعني عدم انجاز العهود، والثاني تحقيقها.⁽²⁹⁵⁾ ويسمى كذلك بقانون حفظ الثقة.

4- **قانون العرفان بالجميل:** ويقصد منه أن أي إنسان يحصل على فائدة ما، يجب أن يشعر المعطي لها بأنه لن يندم لإرادته الخيرة هذه. ويعد انتهاك هذا القانون نكراناً للجميل.⁽²⁹⁶⁾

5- **قانون الكياسة:** وهو القانون الذي يتطلب من الإنسان أن يسعى، ويفعل ما بوسعه من أجل أن يكون مقبولاً من الآخرين. وهو القانون الذي يسمح بأن نعيش معاً في المجتمع، وبنوع من الكفاءة والجدارة. ومخالفة هذا القانون تعني أن الإنسان يصبح لا اجتماعياً وعييداً وهجومياً⁽²⁹⁷⁾، وتلك مقدمات للحرب.

6- **قانون الصفح:** وهو القانون الذي يدفع الإنسان للعفو عن الاعتداءات الماضية من الذين يشعرون بالندم ولا يرغبون بعودتها. أمّا من يرغب في الاستمرار في عدائته، فهو مخالف، أصلاً، لقانون السلام.⁽²⁹⁸⁾

7- **قانون عدم الانتقام:** وهو يعني أن لا ينظر البشر إلى الانتقام بوصفه وسيلة للخلاص من حالة الفوضى، بل يجب عليهم أن ينظروا إلى الخير ويتركوا الشر. ويعد الانتقام، بوصفه استعادة للمجد أو الإيذاء دون سبب منتج، مثارة للحرب ومنافاة لقوانين الطبيعة.⁽²⁹⁹⁾

8- **قانون عدم الاهانة:** وهو يعني أن أي إنسان يجب أن لا يعلن بفعل أو كلمة أو موقف أو حركة، ازدراءه أو كرهه تجاه الآخر، وانتهاك مثل هذا القانون يعد إهانة.⁽³⁰⁰⁾

9- **قانون المساواة:** وهو أن يعترف كل إنسان بالآخر على أنه مساوٍ له بمقتضى الطبيعة، لأن البشر المتساوين يدخلون في حالة السلام، بوصفهم مالكين للشروط المتساوية بينهم لتحقيقه.⁽³⁰¹⁾ وهنالك قوانين أخرى كثيرة، رأى هوبز أنها تشتق وتبنى على هذه القوانين التسعة.

- التعاقد أو التفويض من أجل تأسيس الدولة:

يعتقد هوبز بضرورة التفويض لبعض الحقوق من أجل حفظ أمن الإنسان. وهذا التفويض هو مايسميه العقد. وهو يعني محاولة جادة للخلاص من الحياة البائسة التي تقترب بالحرب في حالتهم الأولى، وذلك إنما يتم باحترام القوانين الطبيعية، السابق عرضها، ويتم ذلك بوجود قوة فعلية تنظم الحياة للناس، وتجعلهم يحترمون تعاقداً لهم وعهودهم ومواثيقهم خوفاً من العقوبة.⁽³⁰²⁾

وإذا كان التنافس نحو الأمجاد، وعدم القدرة الحقيقية لاستخدام العقل في إدارة الشؤون المشتركة، وعدم تمكن الناس من اظهار رغباتهم، وعدم القدرة، أيضاً، على التمييز بين التعدي والاحسان، فإن الخلاص من السوء فيها، وتحقيق المراد والمشارك منها، إنما يتحقق بمطلب اتفاق أو تعاقد يجعل رضاهم مستقراً ومستمراً، وهو السلطة المشتركة؛ وهي القادرة على الدفاع عن البشر في وجه الاعتداءات من الغرباء وحمايتهم من أجل تحقيق كفايتهم، وتجسيد رغباتهم بالرضا، بواسطة صناعتهم الخاصة، والوسيلة الوحيدة لانشاء هذه السلطة تكمن في "جمع كل قوتهم وقدرتهم بإتجاه شخص أو مجموعة أشخاص، تستطيع بغالبية الأصوات؛ حصر كافة ارادتهم في إرادة واحدة؛ مما يعني: تعيين شخص أو مجموعة أشخاص بغية حمل شخصهم؛ فيعتمد كل منهم الأفعال المنفذة أو المسيبة من الشخص الذي يحمل شخصهم، والمتعلقة بأمور السلام المشترك والأمن؛ من هنا يقوم جميعهم، كما يقوم كل منهم باخضاع ارادتهم لإرادته وأحكامهم لحكمه"⁽³⁰³⁾.

وينتج عن هذا الرأي هوبز: إن الحاكم سيكون شخصاً اعتبارياً اصطناعياً، إلا أنه يمتلك السلطة المطلقة عليهم، وهو صاحب السيادة. وهو يمتلك هذه السلطة إما بوصفه الأقوى، عبر الحرب واخضاع الناس لهم، أو عن طريق الاتفاق بالرضوخ له وتمكينه من ادارتهم؛ والحالة الأولى تسمى بوسيلة تأسيس الدولة بالاكتساب، أما الثانية فهي الدولة السياسية.⁽³⁰⁴⁾

لكن علينا أن لانفهم أن صاحب السيادة، فرداً أو مجموعة من الأفراد، يمتلك الحق في التدخل في الشؤون الخاصة لأفراد المجتمع، ذلك لأن الشأن العام هو ميدان

العمل السّياسي، وهو الذي سيفضي لتأسيس المجتمع المدني الذي يتقوى بالدولة، كما أنّ صاحب السيادة ليس له أن يتقوى على الميدان الخاص، ولا يتدخل فيه إلاّ إذا تعرض البناء الاجتماعي ونظامه للتهديد.⁽³⁰⁵⁾ وصاحب السيادة هنا هو المقصود باللفيathan. هنا يتضح الشكل النهائي للدولة الليفيathan أو اللويathan، والذي يصوره هوبز بكونه الكائن الاصطناعي الأسمى الذي تجتمع فيه الإرادات البشرية، والذي يمتلك السّلطة المطلقة والقوة العظمى، وهو بذلك مالك السيادة التي تنعكس على الحاكم كفاعل لها، وهو نتيجة علاقة البشر الطبيعيين بالإنسان الاصطناعي، وهذه العلاقة بينهما تتجلى بصورة علاقة السيد ورعاياه أو عبيده⁽³⁰⁶⁾، إلاّ أنّ الرعايا هنا (رعايا) بمحض إرادتهم لا بالقسر أو الجبر من الحاكم، بل بوسيلة تعاقدية ذات بعد إنسانيّ يطمح إلى تحقيق الأمن، وحفظ الجنس البشري، وكفالة الحقوق المعتدى عليها بسبب إطلاقها.

وهذا اللويathan ينبع من "نتاج الفن الإنسانيّ، والحيلة الإنسانيّة، والإرادة الإنسانيّة، التي يوجهها الحساب الفردي للمصلحة بالطبع"⁽³⁰⁷⁾، وهذا هو البعد الإنسانيّ على الدولة الذي أسبغه هوبز، فحاول منه إيجاد نوع من العلم للسياسة قائم على هذه المرتكزات.

– المجتمع المدني: نتيجة للدولة:

يُعد المجتمع المدني أثراً مترتباً على وجود سلطة عامة ومشتركة، كما بينّا آنفاً، وذلك يعني أنّ وجود هذا الجسم الاجتماعيّ من الأفراد المنظمين، بفعل السّلطة، هو الثيمة الأساسيّة للتمدن. ويرى هوبز أنّ المجتمع المدنيّ شيئاً واقعياً وملموساً فهو: "يتكون من أفراد ملموسين، وواضحين، ومعينين، تقودهم رغبتهم المفهومة، تماماً، نحو منافع الحضارة الماديّة والثقافيّة.... والعنصر المهم في المجتمع المدنيّ، لدى هوبز، يعود إلى الجماعة المنظمة سياسياً (كومولث) في مفهومها القديم؛... فالتأسيس عبر فعل طوعي واتفاق دائم هو التعبير الوحيد عن إرادة عامة تُنظّم لاتاحة قيام المجتمع المدنيّ من خلال توفير الأمن والطمأنينة.... فالمجتمع المدنيّ يتيح امكانية حلول مصدر واحد للعقل العام محل فوضى المصادر العديدة للعقل

الخاص⁽³⁰⁸⁾؛ أي أن يكون للمجتمع المدني إرادة مشتركة وعامة بدل الخصوصيات التي تنتجها العقول المنفردة والخاصة بإراداتها، ومشاعرها، ورغباتها، وميولها، ونزوعاتها.

- نُظْمُ الْحُكْمِ:

بتقْد هوبز التقسيم الأرسطيّ للنظم السياسيّة، التي تميز الحكومات على أساس الصالح منها والفساد، فثلاثيّة: الملكيّة والأرستقراطيّة والديمقراطيّة، وما يقابلها من ثلاثيّة أخرى: هي الطغيان والأوليغارشيّة والفوضويّة الديمقراطيّة، إنّما هي تقسيمات تابعة لما يحب الناس ويكره، فهي معايير عاطفية! وذاتية، وأنانية، ولغرض أو مصلحة طرف دون آخر. فتارة يكون لمصلحة الرعايا العموم (الديمقراطيّة أو الفوضويّة) أو الرعايا من الخواص (الأرستقراطيّة أو الأوليغارشيّة)؛ وأخرى للحكام الأفراد (ملكيّة أو طغيان)، ولذلك فهذا التقسيم مرفوض جملةً وتفصيلاً، وعليه يقرر هوبز: "أنّ كلاً من الرعايا والحُكّام يشاركون، على حد سواء، في الفوائد الأولى والعظيمة لكل حكومة، أي السلام والدفاع. وكلاهما يعاني على حد سواء، من البؤس الأعظم، والحرب المدنيّة، والفوضى. ولأنّ قوّة الحاكم وسلطته تعتمد باستمرار على قوّة الرعايا وسلطتهم، فإنّ كليهما يعاني من المساوئ نفسها"⁽³⁰⁹⁾. وهنا يظهر رأي هوبز جليّاً بكون الملكيّة، وبالخصوص الملكيّة الوراثيّة، هي أفضل أنواع الحكم لأنّها تجسّد المصالح الخاصّة والعامة ولكلا طرفي المعادلة من الحُكّام والرعايا.

وتتمّة لما سبق، يمكن القول: إنّ الانتقال من حالة الطبيعيّة الفوضويّة الحربيّة إلى المجتمع المدنيّ مروراً بالعقد الاجتماعيّ وتأسيس سلطة قويّة ومطلقة، يعني أنّ هوبز قد استطاع التنظير لسبيل يُخرج الأفراد وتصادماتهم من حيزها الجنوبيّ القاضي بالموت أو الخضوع، حدّ الاقصاء، بإنشاء دولة قويّة مطلقة. وفي الوقت نفسه حافظه للحقوق ومؤطرة لها بالقوانين؛ وبعبارة أرسق نقول: إنّهُ استطاع تأسيس فضاء لامكان القول والكلام، والفعل (العام) السياسيّ والخاص.

– الدين والسياسة عند هوبز :

يجب الالتفات إلى أن سياسة هوبز، بما فيها دراسته لطبيعة المجتمع ونشوء الدولة واصلها، تنحى منحاً عقلانياً، فهو "يرفض اللجوء إلى ما هو فوق الطبيعي... وإذا كان هوبز يدافع عن قضية الحكم المطلق، فليس ذلك [كما فعل سابقوه] بإسم الحق الإلهي للملوك، بل بإسم مصلحة الأفراد، وبإسم البقاء والسلم. إنه يزعم الحكم ويجعله دنيوياً، ويدل لا على جلاله بل على منفعته"⁽³¹⁰⁾، وبما أن هنالك سلطتين: أولاهما روحية، والأخرى زمنية، أو إلهية وإنسانية، فيجب أن تخضع إحدهما للأخرى، وبتنصر هوبز للزمنية ويضمن الإلهية فيها، مبرراً ذلك بأن الحاكم، في السلطة الزمنية، يستطيع أن يحكم حسب القانون المدني، والذي هو الكفيل لحفظ الحقوق الطبيعية التي هي هبة الله، أو هي ما يمثل السلطة الروحية، فلا يقف بالضد منها، بل هو حامي لها!⁽³¹¹⁾، وهذه الممازجة الغريبة هي المنفذ الذي يخطه هوبز للخلاص من إشكالية الدين والسياسة، وبكلمة أخرى: إن الكنيسة قد أصبحت مع هوبز "مؤسسة فحسب، وعلى غرار أية مؤسسة يجب أن يكون لها رأس، والرأس هو الحاكم،... فالدين، بأي معنى، يخضع للقانون والحكم"⁽³¹²⁾.

3- جون لوك John Locke (1632-1704م):

الحرية وتأسيس الليبرالية والدولة الحارسة:

هو فيلسوف إنجليزي. ينحدر من أسرة من الطبقة الوسطى. درس الآداب والفلسفة ثم الطب. قُدِّرَ له أن يكون متمرساً في الشؤون السياسية والاقتصادية لبلاده، لأنَّه كان من المقربين للإيرل شفتسبري، الذي عيَّنه طبيباً ومستشاراً خاصاً له، واستمر معه حتى بعد أن أصبح وزيراً. طُرد لوك من الجامعة، لأنَّ شفتسبري اتَّهم بالخيانة العظمى، فسافر إلى هولندا حوالي 1683. وتم إصدار عفواً خاصاً له، فيما بعد، لكنه رفضه؛ وبعد الثورة الإنجليزية على الملك، حينها، رجع إلى إنكلترا في 1689 وهو عليل في صحته. إلا أنَّه عاد وسافر إلى فرنسا، لكي يأخذ وقتاً للراحة، ويحافظ على صحته، بحياة مناخها أفضل من إنكلترا، أقام فيها بضع سنوات وعاد. تُوفي في قصر أواتس، في ضواحي لندن.⁽³¹³⁾

يُعد لوك رائداً للحرية والليبرالية، وذلك ما جسَّده في مؤلفاته، إذ إنَّ كتابه: "في الحكم المدني" هو في كتاب الحرية السياسية، وكتاب: "رسالة في التسامح" في الحرية الدينية، وكتاب: "بعض الاعتبارات حول انخفاض الفائدة ورفع قيمة النقود" في الحرية الاقتصادية. وكل هذه الأعمال جاءت فحواً تعليمياً لمبدأ الحرية البشرية.⁽³¹⁴⁾ وقد أعقبها بكتاب: "بعض الأفكار حول التربية" الذي يُعد، هو الآخر، جزءاً من المنظومة الليبرالية اللوكية، لكن في حيز التربية. عُدَّ لوك واقعياً، بالرغم من بعض تصوراتهِ لحالة الطبيعة، فسياسته متكاملة مع فلسفته التي وسمت بالتجريبية. "وفلسفته السياسية، مثل مجموعة فلسفته، تركز على قوة الواقع، مما اضطره، بالطبع، إلى تبرير الأمر الواقع، عندما يبدو له هذا الأمر معقولاً تماماً. ولذلك، فإنَّ، الإنسان هو كائن عاقل، والحرية لا تنفصل عن السعادة، وغاية السياسة هي نفس غاية الفلسفة: إنَّها البحث عن السعادة التي تكمن في السلام،

والانسجام، والأمن، وهكذا لاسعادة بدون ضمانات سياسية، ولاسياسة حقة إذا لم تكن تهدف إلى نشر السعادة المعقولة⁽³¹⁵⁾.

كما أن الصفة العامة لفكر لوك هي العلمانية، بالرغم من أننا نجد لديه احالات على الضمان الإلهي في صناعة الحكومات والفطرة الطبيعية للإنسان، إلا أنه آمن بأن السياسة هي منجز وعمل بشري، وأن الشأن الحكومي لا يتعلق إلا بالمصالح المدنية، وبذلك أقر الفصل بين الروحي والزمني.⁽³¹⁶⁾ ويمكننا القول بأن دولة لوك كانت علمانية ليبرالية: حارسة لامتدخلة.

– حالة الطبيعة وحقوقها بوصفها مقدمة لضرورة الحكومة:

حاول جون لوك أن يغيّر هوبز في توقعاته، ووصفه لحالة الطبيعة؛ إلا أنه استعار، أكيداً، تصورات الأخير في ضرورة وجود حالة طبيعية، وعقد اجتماعي، وسلطة منبثقة عنه.

جسد لوك هذا الاختلاف مع هوبز في وصف الوضع الطبيعي للإنسان قبل وجود السلطة السياسية "العقدية"، فهو يرى حالة الطبيعة عبارة عن: "الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه: وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف باملاكهم وبذواتهم كما يرتأون، ضمن إطار سنّة الطبيعة وحدها، ودون أن يحتاجوا إلى إذن أحد أو يتقيدوا بمشيئة إنسان. وهو وضع من المساواة، أيضاً، حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ: فلا يكون حظ أحد أكثر من حظ الآخر، إذ ليس أثبت من أن مخلوقات هذا النوع والمرتبة نفيها تنعم دون تمييز بالميزات لطبيعية ذاتها وبالوظائف عينها، ينبغي أن تتساوى كل التساوي بينها"⁽³¹⁷⁾. وينتج عن هذا الرأي، أن الناس متساوون وأحرار في حالة الطبيعة، لكن هذه الحرية لاتعني الإباحية لكل شيء "فالإنسان، في هذا الطور، يتمتع بحرية التصرف بشخصه وممتلكاته، إلا أنه لا يتمتع بحرية القضاء على حياته، بل حتى على حياة المخلوقات كلها،... فينبغي أن لايقع أحد منهم ضرراً بحياة صاحبه أو صحته أو حريته أو ممتلكاته"⁽³¹⁸⁾؛ ويُحيل لوك إلى الله مهمة رعاية الناس، في هذا الطور، عبر سننه وعنايته لهم، لأنه خالق البشر كافة، وعليهم أن يعملوا بعبوديتهم له،

ويقوموا على شؤونه لاشؤونهم الخاصة. لكن يجب أن يكون هنالك رادع لأي تجاوز يحصل في هذا الطور الطبيعي! ويعتقد لوك أن الردع، هنا، هو لأجل احترام السنّة الطبيعيّة التي تقود إلى السلام، والحفاظ على القاعدة التي تقول: إنّ العقل الإنسانيّ هو الحاكم في إدارة شأن الطور الطبيعيّ، لكن هذا الردع سيكون مباحاً لكل واحد من الناس فيه. لأنّه لا توجد سلطة تقوم بحماية الأبرياء ومعاقبة المتعدين⁽³¹⁹⁾، ولذلك أصبحت الحرية، هنا، عائقاً ومقدمة للحرب.

وإذا كانت النتيجة التي تتمخض عن الحالة الطبيعيّة، هي أن الفرد فيها سيكون مُمثلاً للسلطة التنفيذية في نفسه وعليها، أي يكون هو الحكم والخصم في القضية الواحدة، فإنّ هذا الحال هو الذي يجعل حالة الطبيعة مهددة بالاضطراب والحرب والقتل لأسباب منها:

1- إنّ حب الذات كفيل بأن يحمل الإنسان على إثارة مصلحته ومصالح أصدقائه، فينتصر لها.

2- إنّ الشر الفطري، والهوى، ودافع الانتقام والثأر، سيدفع البشر إلى الغرق في الانقصاص من الآخرين.

ونتيجة للسببين أعلاه: تُثبت حالة من الفوضى والتشويش التي لاحل لها إلّا بوجود الحكومة. والتي أقامها الله من أجل الحد من هذه التجاوزات. وبذلك فالحكم المدنيّ هو العلاج الأصيل والوحيد لكل آفات الحالة الطبيعيّة.⁽³²⁰⁾

إذن، فالمشكل الأساس، هنا، هو في استخدام هذه القوة الرادعة من كل فرد حسب ما يراه هو. والحقيقة أن هذه القوة هي تجسيد للحرب. وإنّما تكون حين يبدو القضاء وكأنه عديم التأثير، لأنّه ليس عاماً بل هو خاص وفردى. ذلك لأنّ "الاعتداء على الآخرين هو، بالفعل، تعدي على قانون الطبيعة وانتهاك له: لأنّه يعرض الجميع لخطر متزايد؛ إنّه يعرض البقاء للخطر. وإذا أسوء فهم قانون الطبيعة... عن طريق أولئك الذين لا ينظرون بصورة كافية إلى أهمية شروط السلام العام لبقائهم الخاص، مدفوعين عن طريق رغبتهم القوية في المحافظة على الذات، فإنّ النتيجة العامة هي تدمير الحياة"⁽³²¹⁾.

وحالة الطبيعة هذه ليست ضرباً من الخيال، بل هي واقعيّة، حسب قول

لوك: "إنَّ العالم لم يخل، ولن يخلو من فئة من البشر مازالت في مثل هذا الطور"⁽³²²⁾. وهي واقعيّة سواء تعاقد الناس أم لم يتعاقدوا. و"لما كُنّا عاجزين بمفردنا أن نوفر، لذواتنا، قدرًا كافيًا من الأشياء الضروريّة لمعيشتنا على الوجه الذي أرادته الطبيعة لنا: أي معيشة تليق بكرامة الإنسان، فنحن مدفوعون بطبيعتنا أن ننشد الاشتراك والتعاون مع الآخرين، لكي نصلح تلك النقائص والعيوب الكامنة فينا، بحكم كوننا أفرادا يعيشون في عزلة عن أقرانهم... وجميع البشر هم في ذلك الوضع، بالطبع، وإنَّهم سيستمرون عليه حتى يصبحوا، بحكم إرادتهم واختيارهم، أعضاء في جماعة سياسيّة ما"⁽³²³⁾. وهنا تنبثق الحاجة إلى التنظيم السياسيّ عند لوك لإخراج الناس من فرديتهم، وتبعثرهم، وتهديدهم لبقاء نوعهم. وليس حقّي الحرية والمساواة هما الوحيدان في حالة الطبيعة بل الحق بالملكيّة، أيضاً، وقد "حددت الطبيعة مقدار الملكيّة تحديداً عادلاً، إذ جعلته منوطاً بمدى عمل الإنسان ومطالب حياته. ولما استحال أن يُسخر المرء أو يتملك كل شيء، بجهد الخالص، واستحال أن تستنفذ مطالبه أكثر من جزء ضئيل من خيرات الأرض، استحال أن يعدو رجل على حقوق أقرانه"⁽³²⁴⁾. لكن الحقيقة، والتي يلتفت لها لوك، أن هذا الحق الطبيعيّ في الملكيّة لا يمكن أن يحول دون نزاع الناس على ما لهم وما لغيرهم؛ ولذلك قد "قنع البشر، بادئ بدء، بما كانت تجود به الطبيعة عليهم، دون إسعاف مما يسد حاجتهم. ولما جعل ازدياد عدد السكان والمواشي وصك العملة في بعض الاصقاع من الارض عزيمة وذات قيمة، عمدت الجماعات البشريّة المختلفة إلى إقامة حدود لأراضيها المختلفة، ووضعت الشرائع لتعيين أملاك الأفراد المنتمين لها. وهكذا وطّدت دعائم الملكيّة، التي استحدثها العمل أو الكد، بالتعاقد أو الاتفاق"⁽³²⁵⁾.

- الحكومة نتيجة التعاقد الاجتماعي:

يرى لوك، وكما أسلفنا، أن الإنسان يولد حراً ومساوياً لأقرانه، وله الحق بالتمتع بممتلكاته، وبجميع الحقوق الطبيعيّة، كما له الحق في دفع عدوان الآخرين على هذه الحقوق؛ وإنزال العقوبة بمن يقترب جرمًا أو تعديًا على ما له من

حقوق طبيعيّة. ولما كان كل ذلك، فعلينا أن نعي ونعلم جيداً أنّه "يستحيل قيام مجتمع سياسيّ، أو استمراره، ما لم يسند إليه، وحده، سلطة المحافظة على المملكيّة وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع؛ فليس من مجتمع سياسيّ إلاّ حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعيّ للجماعة... فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة، ويعيشون في ظل قانون ثابت، وقضاء عادل يلودون به وبوسعه البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المحرم منهم، فإنّما يعيشون معاً في مجتمع مدنيّ"⁽³²⁶⁾. هذا يعني التنازل عن الحق المشترك في إنزال العقوبة بالجاني والمعتدي. وهو الحق الذي ظل فردياً إلى أن تأسست الدول باتفاق جمعيّ. وهنا يخرجون الناس من طور الطبيعة إلى طور الدولة.

لايقول لوك بالحكومة المملكيّة المطلقة، بل يرى أنّه يستحيل أن يتم اكراه أي إنسان على الخضوع لسلطة إنسان آخر دون موافقته، التي تنتج عن الاتفاق مع الآخرين، وذلك بجماعة واحدة والانضمام لها. "ولأيّ عدد اتفق من الناس أن يفعلوا ذلك، ماداموا لايسيئون الحرية الآخرين قط، بل يدعونهم وشأنهم أحراراً، كما كانوا في الطور الطبيعيّ، وعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة أو الحكومة، يصبحون من حينهم هيئة سياسيّة واحدة، تكتسب الأکثرية، فيها، الحق بالتصرف وبإلزام الآخرين"⁽³²⁷⁾، أي أن الرأي لن يكون لواحد منهم على غيره، كما في الحكم المطلق، وليس بداعي الخوف كما معه أيضاً، بل عن رضى، وقبول، واتفاق؛ وعن مشاركة. لأنّ إقصاء رأي الأکثرية يعني استحالة أن تعمل الهيئة السياسيّة كجماعة واحدة. ولذلك "فلا يجعل المرء مواطناً لدولة ما، إذن، إلاّ انضواؤه الفعلي إليها، بحكم ارتباط واضح، أو عهد، أو عقد صريحين"⁽³²⁸⁾.

- الغرض من الحكومة:

إذا كان كل شيء مهدداً، في حالة الطبيعة؛ من حياة ومملكيّة وحرية ومساواة، فإنّ الحكومة، كما قلنا، هي الضامن الأساس لها. وذلك يوضح غرضها، والغاية من وجودها، وتتجلى هذه الغاية نتيجة للعوز والنقص الحاصل في الطور الطبيعيّ "حالة الطبيعة" وهذا العوز أو الاحتياج يمثل الغرض، وهو:⁽³²⁹⁾

1- احتياج الناس، في حالة الطبيعة، لقانون معروف وثابت ومتواضع عليه، ومسلم به. وذلك عبر موافقة، عامة، تجعله معياراً للحق والباطل، ومقياساً للفصل في جميع الخصومات.

2- احتياج الناس، في حالة الطبيعة، لحكم "قاضي" معروف وغير متحيز. ويتمتع بصلاحيات كبيرة، لحل جميع الخلافات بناءً على القوانين القائمة.

3- ويحتاجون، أيضاً، لوجود سلطة تدعم الأحكام العادلة، وتنفذها كما هو مطلوب لاحقاق السلام والأمن.

وبما أن لوك كان مؤيداً للنظام الملكي البرلماني، فكان جل خطابه موجهاً بوصفه وعظ وارشاد لسلوك السلطة التشريعية؛ وتحديد الحقوق وحقوق المحكومين. "فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أي دولة، ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة، قائمة، موضوعة، ومعروفة لدى الشعب، لا على أساس أحكام مرتجلة، مستعينة بقضاة عادلين، نزيهين، ولهم صلاحية الفصل في الخصومات، بناءً على هذه القوانين. وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل، ومن أجل دفع الأخطار الداهية من الخارج أو الانتقام منها، وحماية الجماعة من الهجمات والعدوان. وكل ذلك يجب أن لا يتوجه إلا نحو غرض واحد: هو أمان الشعب وسلامته وخيره العام"⁽³³⁰⁾.

– أنظمة الحكم أو أشكال الحكومات:

يعتمد لوك في تصنيف أشكال الحكومات على موقع السلطة التشريعية فيها، فهو يرى أن السلطة التشريعية يجب أن تكون السلطة الأعلى، وذلك لأنها لا يمكن أن تكون تابعة إلا لإرادة الأكثرية، عبر الانتخاب لأعضائها، وأن الذين ينفذوها، أو السلطة التنفيذية، ماهي إلا هيئة موظفين يُعيّنون لغرض إجراء القوانين المشّعة من السلطة العليا "التشريعية"⁽³³¹⁾.

وإذا كانت الأكثرية قد خلعت سلطاتها التشريعية لشخص واحد أو مجموعة أشخاص، مدى حياته أو لمدة معينة، بشرط أن تعود إليها السلطة العليا،

"فللجماعة حق التصرف بها من جديد، عندما تعود إليها، وخلعها على من شاءت، محدثة بذلك شكلاً حكومياً جديداً" (332).

وهذا يعني أن الأكثرية هي صاحبة الحق في وضع السلطة بيد من تشاء، وهذا يعني أن المجتمع هو من يُنشئ الحكومة ويغيّرها. وفي ذلك إشارة إلى مبدأ أساس في الديمقراطية وهو الانتخاب. لكن لو كان لا يغادر شكل الملكية في كونه الأصوب.. وكأننا نلمح توجيهاً منه للملكية، التي يمكن أن تُقال أو تغير بإرادة المحكومين. وليس الملكية المطلقة. لأن الملكية المطلقة تكون مالكة لكل الحقوق بصورة لامقيدة، ولذلك "يستحيل أن تكون سلطة عسقية مطلقة على أرواحهم وأرزاقهم، بينما هي قد وجدت من أجل صيانتها ما أمكن الأمر، إذ هي تشتمل على سلطة وضع القوانين، مقرونة بتلك العقوبات الكفيلة ببقاء المجموع،... وهذه السلطة إنما تنبثق من التعاقد، والاتفاق، ورضى الأفراد الذين يأتلف منهم المجتمع" (333).

وبعولّ لو كان على الفصل بين السلطات التي يعدها ثلاث في أي دولة: التشريعية والتنفيذية والفيدرالية "التي تعني بالشؤون الخارجية"، بالرغم من أن الأخيرة هي ملحقة بالثانية. وهي يرى أن الفصل بين السلطات يعد موازنة فيما بينها. وهو الذي يجعل الحكومة تستمر لمدة طويل لكي تسن القوانين وتنفذها بغية حماية حرية المواطنين. (334)

- انحلال الحكومة وانتهيارها:

نحلّ الحكومة نسبة إلى التجاوزات التي قد تحصل من السلطات الملكية أو التشريعية أو التنفيذية، أو بسبب تغير أساليبها في الحكم عن ماهو متفق مع رأي الأكثرية؛ ويلخص لو كان هذه الأسباب في الانحلال عبر نقاط عدة منها: (335)

1- إذا وُضع الملك إرادته، المحضة، فوق القوانين، التي هي إرادة المجتمع، عبر السلطة التشريعية، فقد تغيرت مهمة الهيئة التشريعية لأنها لن تكون مسؤولة عن ما يُشرع.

2- عندما يمنع الملك اجتماع السلطة التشريعية في مواعيدها المقررة، أو يمنعها من ممارسة صلاحياتها بحرية، فقد أصابها التغير أيضاً، وبذلك

حرمان بصورة غير مباشرة لممارسة الشعب حقه بالسلطة المقترنة به، وبذلك تبطل السلطة التشريعية والحكومة معاً.

3- إذا تَغَيَّر الناحيون أو أساليبهم نتيجة للسلطة التعسفية من الملك، وبدون موافقة الشعب، تتغير السلطة التشريعية كنتيجة لازمة عن ذلك، وبذلك يكونوا على غير الوجه الذي أرادوه لأنفسهم.

4- إنَّ تسخير الشعب لسلطة دولة أجنبية، سواء على يد الملك أو السلطة التشريعية، يعني انحلالاً للحكومة عند لوك، لأنَّ المجتمع إنَّما كان يريد من الحكومة أن تؤدي غرض استقلالهم وحريتهم التامة، وذلك ينتفي إذا ماسُخِّروا لغير ما يريدون.

5- تنحلَّ الحكومة، أيضاً، إذا لم تقم السلطة التنفيذية بمهامها ونبذتها جانباً، وذلك لأنَّه يستحيل تنفيذ القوانين التي سُنَّتْ من قبل، مما يؤدي إلى الفوضى التامة، وذلك يجعل الشعب مجموعة من البشر المشوشين، الذين لا يجدون من يحقق لهم العدالة أو السلام والأمن.

6- إذا نقضت السلطة التشريعية أو الملك العهدَ التي اتفق معها بشأنها، تعد خائنة للأمانة التي أوكلت لها، وعليه تنحل الحكومة.

– الثورة والمقاومة للحُكَّام ومخترقي العقد:

أجاز لوك مقاومة من ينقض عهده من الأفراد أو الحُكَّام فقال: "لا ينكر أحد أنَّه يجوز مقاومة المواطنين أو الدخلاء الذين يتعدون على أملاك أي شعب كان؛ أمَّا أنَّه يجوز مقاومة الحُكَّام إذا فعلوا ذلك... [ف] الواقع أنَّ جُرمهم أعظم، لنكراهم الجميل، المنبثق من وجود القانون عليهم بقسمة أوفر من قسمة أقرانهم، ولخيانتهم الأمانة التي عهد أخوانهم إليهم بها" (336).

وينبثق الحق في الثورة على الحكومة المركزية من حال إساءة استعمال السلطة. وإذا لم تعالج الإساءة من داخل السلطة، نفسها، فحينها يحق للمواطنين أن يحتفظوا بحقوقهم في خيار الثورة على الحُكَّام. فلو لم ير الحرية حقاً طبيعياً فحسب، بل الثورة، حفاظاً عليه ولكي لا يتجاوز بشأنه، واجب فرضه الله على

البشر . ولا شك أن قوة الأكرثية ستكشف عن نفسها في التهديد بالثورة قبل الفعل لها . وذلك هو أكثر ما يمنع المسؤولين من أن يتورطوا في الأنشطة الفاسدة، وعليه، سيكون الخوف من الثورة دافعاً للمسؤولين لكي لا يتجاوزوا على حقوق الآخرين، ويترتب على ذلك، أنه يجب أن يحافظ المسؤولون على الاستقامة في تعاملهم مع الناس ومع أنفسهم.⁽³³⁷⁾

أما عن موضوع العلاقة بين الدين والدولة، فلوك لم يكن بمستوى هوبز المتطرف من إخضاع الكنيسة للدولة، بل فصل بينهما وبين سلطتيهما، فهو يعلن أن "كل السلطات في الحكومة المدنية لا تتعلق إلا بالمصالح المدنية وأن الآراء الدينية تتمتع بحق مطلق وشامل بالمسامحة"⁽³³⁸⁾، وإن كان لوك قد استثنى الكاثوليك من التسامح في رسالته، لأنهم يدينون بالولاء للبابا ولملك فرنسا حينها!!⁽³³⁹⁾، وتلك ثغرة تسجل على المنطلق الذي بدأ منه لوك في الطبيعة والمساواة والحرية.

4- جان جوك روسو Jean-Jacques Rousseau

(1712-1778م):

العقد الاجتماعي والارادة العامة:

ولد في جنيف، وهو من عائلة ذات جذور فرنسية، كان أبوه ساعاتياً، ماتت أمه يوم ولادته. عاش حياةً مدقعة وغير متزنة من طفولته إلى شيخوخته، تركه والده حينما نفي بيد خاله وخاله أودعه لدى قسيس للتربية، بعدها عاد لجنيف ليسكن مع خاله، لم ينجح في دراسة الهندسة أو كتابة ما رغب به، ترك جنيف في السادسة عشرة من عمره، واعتنق الكاثوليكية، ارتكب أكثر من حالة سرقة وصفت بالصغيرة، إلتقى بالسيدة دي وارن التي اعتبرته مثل ابنها، وقدمت له نصائح كثيرة وانتشلتها، قليلاً، من واقعه. تعرف على الموسيقى والتطبيب بالأعشاب. في عام 1741 رفضت الأكاديمية في باريس قبول منجزه في التدوين الموسيقي. وحين نزوله في فندق وضع في باريس تعرف على خادمة هناك اسمها تيريز لوفاسور، وأصبحت، في مابعد، ملازمة له حتى مماته. أنجب منها خمسة أطفال، لم يذكرهم إلا في كتابه: "الاعترافات"، وتبين أنهم، كلهم، قد وضعوا في دار للأطفال اللقطاء، إذ لم يرهم روسو، ولم يكن يتحمل مسؤولية أحد، وإن كان والدًا له، ويقول: إن ضميره أثب على ذلك. في عام 1749 أعلنت أكاديمية ديون مسابقة في موضوع: هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى فساد الأخلاق أم إلى إصلاحها؟ استشار ديدرو، الذي كان مقرباً لنفسه، وأيده، فكتب مقاله فيها وفاز بالجائزة بعد أن أثبت أن الفنون والعلوم قد أفسدت الأخلاق، لأنها أبعده عن فطرته الأولى. وفي عام 1754 كتب كتابه: "أصل التفاوت بين الناس" استجابة لمسابقة أخرى من أكاديمية ديون. ترك فيما بعد كاثوليكيته، ورجع كمواطن جنيفي. وصدر له هناك كتاب: "العقد الاجتماعي"، بعد مجموعة من الكتابات في

المسرح وغيره. وصدر له كتاب: "إميل" أو في التربية في عام 1762، وصودرت كتبه، وأُحرق الأخير علناً، فهرب روسو من الملاحقة على كتبه فاستقر، بعد طول تنقلات، في مقاطعة نوشال التي كانت تابعة لبروسيا، واعتنق الأرمنية! وفيما بعد عام 1764 بدأ بوضع كتاب: "اعترافات جان جاك روسو"، والذي ضمّنه سيرة حياته وأحاسيسه ومواقفه، والذي لم ينشر إلا بعد وفاته. بعد ذلك ولكثرة الملاحقات والتهديدات عاد لفرنسا في عام 1767، وتكرّر بأسماء مختلفة. واستقر أخيراً في قصر أرمونفيل برعاية من الماركيز دي جيراردان، وهناك مات روسو بالسكتة الدماغية. (340)

- حالة الطبيعة:

يبدأ روسو تصوره عن بدايات الوضع الإنسانيّ، بتصوره أنّ الإنسان كان في حالة الطبيعة طيباً، بلا شك، وهو ليس في حرب دائمة وعامة مع أقرانه، أو مطمئناً متآلفاً مع الآخرين، بل هو في تشتت وانعزال، لكنه أصبح أكثر سعادة في المجتمع الناشئ، وهو المجتمع الوسيط بين حالة الطبيعة والحالة المدنية. (341) ولذلك ينتقد روسو هوبز في الرأي الذي إلى أنّ الإنسان شرير بطبعه، لأنه لا يمتلك معنى الطبيعة، والفضيلة، أو الملكية المقننة، فالحقيقة أنّ الناس، في الحال الطبيعيّ، يكون همهم الأساس العناية ببقائهم، بأقل ضررٍ على الآخرين، وفي ذلك مقدمة لأصلح أحوال السلام. (342) وعليه "يبدو لأول وهلة أنّ الناس، وهم في حال الطبيعة، وإذا لم يكن بينهم أي نوع كان من العلاقات الأخلاقية والأدبية أو الواجبات المعروفة، لم يمكن أن يكونوا صالحاً أو طالحين، ولا كان لديهم فضائل ولا رذائل، إلا إذا استعملنا هاتين الكلمتين بمعنى طبيعيّ، فعددنا رذائل في الفرد: الصفات التي يمكن أن تكون مُضرة بحفظ بقاءه، وفضائل: تلك التي من شأنها أن تساعد على حفظه" (343).

وكان الهم الشاغل، في الوضع الطبيعيّ، للإنسان هو المحافظة على حياته ومايسعه في ذلك، إذ كان "أول شعور أحس به الإنسان... شعوره بوجوده، وأول عناية بذلها هي عنياته ببقاءه؛ وكانت منتجات الأرض توفر له الإسعافات

الضرورية، والغريزة تدفعه للإفادة منها... ذلك كان وضع الإنسان الناشئ، وتلك كانت حياة حيوان محدود فهمه، بادئ بدء، وقد قصر على محض الاحساس، حيوان لا يكاد يستفيد من الهبات التي كانت تعرضها عليه الطبيعة، ولا يفكر بأن ينتزع منها شيئاً، ولكن المصاعب لم تعتم أن بدت، وكان لا بد له من أن يتعلم كيف يتغلب عليها.. وكان الجنس البشري، كلما ازداد انتشاراً، ازدادت المتاعب مع الناس⁽³⁴⁴⁾، وهذه الضغوطات والصعوبات في التعامل مع الأشياء والأشخاص أظهرت للإنسان نوعاً جديداً من التفكير، وآلية تهديده إلى التحصل على احتياجات أكثر من أجل أمنه وسلامته.⁽³⁴⁵⁾

وهنا، بدأت الحالة الوسيطة "الذهبية" وهي حالة المجتمع الناشئ بعد أن "علمه الاختبار أن حب رفاهية العيش هو الدافع الوحيد إلى الأعمال البشرية، وجد نفسه في حال يميز فيها الفرص النادرة، التي فيها تضطره المنفعة المشتركة إلى الاعتماد على مساعدة أمثاله، ويتبين أيضاً الفرص الأكثر ندرة، التي كانت المزاومة تدعوه فيها إلى وجوب الحذر منهم... وهكذا استطاع الناس أن يكتسبوا، من غير أن يشعروا بذلك، فكرة عامة شاملة عن التعهدات المتبادلة، وعن الفائدة التي تنجم من القيام بها، ولكن بقدر ما كان يمكن أن تتطلبه المصلحة الحاضرة المحسوسة لا أكثر⁽³⁴⁶⁾، وتطور الوضع البشري أكثر استجابة للصعوبات والتحديات بحلول تدرأ الضرر، فخطى بإتجاه تشكيل أولى التجمعات البشرية وهي الأسرة، وتحولوا من الهيام في الغابات إلى الاستقرار، وبدأوا يجتمعون بجماعات مختلفة ويشكلون أمماً، ويولفون أنظمة خاصة بهم. وما أن بدأوا في معرفة بعض الأشياء التي تخص الجمال والادب والتقدير، بدأوا طوراً جديداً في الادعاء بأن لكل منهم الحق في ذلك دون سواه، وحينها بدأ مفهوم العقاب على المتجاوزين ولكن الانتقام والعقاب أخذ مجراً متطرفاً، فأصبح القتل فضيحاً وسفك الدماء والقساوة صفة للناس حينها. وبذلك أصبحوا بعيدين عن حال الطبيعة الأول الذي كان معياره الوسطية فيما بين البهيمية والمعرفة وأضواءها المشؤومة في الحياة المدنية.⁽³⁴⁷⁾

– الحرية والمساواة والإساءة لهما:

كانت أبرز مقولة لروسو هي ما جاء في افتتاح كتابه: "العقد الاجتماعي": "يولد الإنسان حراً، ويوجد مقيداً في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو بظُلَّ عبداً أكثر منهم"⁽³⁴⁸⁾ وهي بداية للتفكير في الوضع الذي قاد إلى تدهور المساواة في الوضع الطبيعي، ومجتمعه الناشئ. ويحاول روسو أن يفحص تاريخية هذا التفاوت فيجد "أنَّ أولى خطواته كانت يوم أنشئ القانون وقام حق الملكية، وأنَّ الخطوة الثانية يوم أنشئت الحاكمية، والثالثة والأخيرة أيام استبدلت بالسلطة الشرعية السلطة الإستبدادية، بحيث أنَّ حال الغنى والفقر أُجيزت في الدور الأول، وحال القوي والضعيف أُجيزت في الدور الثاني، وحال السيد والعبد أُجيزت في الدور الثالث،... والحد من الذي تنتهي إليه جميع الأدوار الأخرى، وذلك بأنَّ تقع انقلابات جديدة تقوِّض الحكومة تمام التقويض، أو تقرِّبها من النظام الشرعي"⁽³⁴⁹⁾. وإذا تصور البعض أنَّ الإحالة على السيد المطلق المستبد هو الخلاص، فإنَّ روسو قد انتقد الخضوع للحكم المطلق والملك الواحد ذي السيادة، ورفض النظريات التي تقول بأنَّه الحل الأمثل، وهو التفسير الأعقل، لكونه الضامن لحياة وحرية الآخرين، بعبوديتهم لسلطته، ويقول: "إنَّ الحرية إذا كانت أشرف خصائص الإنسان، فإنه لعدَّ تشويهاً للطبيعة وانحطاطاً إلى مستوى البهائم عبيد الغريزة، وإهانة لباري وجوده، أن يتنازل هذا الإنسان، دون تحفظ، عن أثمن نعم ربه لكي يطيع سيِّداً ضارباً أحمق"⁽³⁵⁰⁾. وللخلاص من هذه التحديدات للحرية والإساءة للمساواة، يحاول روسو أن يخرج بتنظير مخلص للإنسان، وهو العقد الاجتماعي الحافظ للحرية والمساواة.

– العقد الاجتماعي:

"إنَّ النظام الاجتماعي حق مقدس يصلح قاعدة لجميع الحقوق الأخرى، ومع ذلك فإنَّ هذا الحق لا يصدر عن الطبيعة مطلقاً، وهو، إذن، قائم على عهد"⁽³⁵¹⁾. هذه العبارة هي التي جعلها روسو مقدمة لتسوية العقد الاجتماعي، ويخالف روسو كما قلنا كل النظريات السابقة له في العقد الاجتماعي، فهو لا يركن إلى

تصور العقد بين أفراد وسلطان، بل هو عقد بين المجموعة في سبيل حفظ الحرية والمساواة، ويضمن العقد الاجتماعي المساواة عبر إعطاء حقوق متساوية للجميع، داخل المجموعة، ويضمن الحرية بوصفها طاعة للقوانين الجمعية. أي أن الحرية تحفظ بالمساواة⁽³⁵²⁾. وبذلك فالعقد الاجتماعي، عند روسو، يعني أن "يضع كل واحد منا شخصه، وجميع قوته، شركة تحت إدارة الإرادة العامة، ونحن نتلقى، كهيئة، كل عضو كجزء خفي من المجموع"⁽³⁵³⁾. وكل ذلك من أجل تحصيل العدالة، ولذلك أوجب روسو فصل السلطتين الدينية والمدنية عن بعضهما، بالرغم من اعتقاده بأن مصدر العدالة هو الله، إلا أننا لا نستطيع أن نتوصل لها بمعناها الإلهي، وعليه يجب التوصل لها بمعناها الإنساني وهو التعاقد، الذي يحصل به تأسيس حقوق مستتة من جميع الشعب للشعب كله، وهنا يتحقق معيار العدالة⁽³⁵⁴⁾. وفي العقد الاجتماعي، كما ألقينا سابقاً، لا يمكن أن نتصور الإنسان مانحاً لحرية، لانه يفقد ماهيته، لأن "تَنزُلُ الإنسان عن حريته يعني تَنزُلًا عن صفة الإنسان فيه، وتَنزُلًا عن الحقوق الإنسانية، وعن واجباتها أيضاً ولا تعويض يمكن لمن يتنزل عن كل شيء، وتنزل كهذا يناقض طبيعة الإنسان"⁽³⁵⁵⁾.

وأما عن لوازم العقد الاجتماعي، عند روسو، فهو يجمع كل شروطه في شرط واحد هو: "بيع كل مشترك مع جميع حقوقه من المجتمع بأسره بيعاً شاملاً، وذلك، أولاً أن الشرط متساو نحو الجميع ما وهب كل واحد نفسه بأسرها، وأنه لامصلحة لأحد في جعل الشرط ثقيلاً على الآخرين، ما كان الشرط متساوياً نحو الجميع... ثم بما أن كل واحد لا يهب نفسه لأحد مبهتها للجميع، وبما أنه لا يوجد مشترك لا يكتسب عين الحق الذي تُنزل له عنه، فإنه يظفر بماعديل جميع ما يفقد وبزيادة قوة لحفظ ما يكون له"⁽³⁵⁶⁾.

وهذا العقد قد بدأ تاريخياً في تأسيس الدولة مع لحظة "أول من سور أرضاً فعن له أن يقول "هذا لي" ووجد أناساً، على قسط كبير من السذاجة، فصدقوه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني"⁽³⁵⁷⁾. ولعل في هذا القول إشارة لروسو في الانتقاص الضمني من النتيجة، وهي المجتمع السياسي المدني، لكنه لازم تاريخياً، وواقعاً، بدل الفوضى والانهيار والتشتت، الذي وقع فيه الإنسان. ويلزم عن التعاقد،

هذا، أن تكون هنالك هيئة سياسية "دولة" تسمى اليوم بالجمهورية، وهي إن كانت منفعة ستمها أعضاؤها بـ "الدولة"، وإن كانت فاعلة سُميت "سيداً"، وتسمى "سلطاناً" إذا ماقيستُ بأقرانها. (358) وهنا يتبين معنى الإرادة العامة التي تمتلك السلطان، والذي يشكل بوجهه الآخر للسيادة، وللسيادة أربع ميزات هي: (359)

أولاً: إنها لا يمكن التصرف بها أو نقلها أو التوكيل بها. يقول روسو: "الإرادة العامة وحدها هي التي يمكن أن توجه قوى الدولة، وفق هدف نظامها الذي هو الخير العام... وبما أن السيادة ليست غير ممارسة الإرادة العامة، فإنه لا يمكن أن يتنزل عنها" (360).

ثانياً: إنها لا تتجزأ، فلا وجود لهيئات وسيطة، ولا فصل بين السلطات. ويقرر روسو ماسبق، من امتناع انقسام السيادة، لأنها تابعة من الإرادة العامة، وكل صور التقسيم، إلى تنفيذية وتشريعية وغيرها، إنما هو تقسيم لغرض السيادة وليس لمبدأها (361).

ثالثاً: السيادة معصومة عن الخطأ، وذلك بشرط أن تعمل وفق الإرادة العامة، وتحمّد الإرادات الخاصة.

رابعاً: السيادة مطلقة، فلا يمكن أن تكون مقصورة على عضو دون غيره، أو موضوع دون آخر. بشرط أن لا تكون كيفية، والحق أنها ليست كيفية لأنها عامة. يقول روسو في ذلك: "إذا كانت الدولة أو المدينة لا تُعَدُّ غير شخص معنوي تقوم حياته على اتحاد أعضائه، وإذا كانت سلامتها الخاصة أهم ما تُعْنِي به، وجب أن تكون لها قوة عامة قاهرة لتحريك وإعداد كل قسم على أكثر الوجوه ملائمة للجميع، وكما أن الطبيعة تمنح كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه، يمنح الميثاق الاجتماعي الهيئة السياسية سلطاناً مطلقاً على جميع أعضائها أيضاً، وهذه السلطة نفسها، وهي التي توجهها الإرادة العامة، تحمل اسم السيادة" (362).

وعلينا أن لانفهم أن هذه الميزات ستعمل بالمقابل على تجريد إنسانها من الحقوق والواجبات، بما فيها ما كان يمتلكها في طوره الطبيعي، لأن "السلطة السيدة، المطلقة، المقدسة، المبرمة كما هي، لا تُجَاوِزُ ولا يمكن أن تُجَاوِزَ، حدود العهود العامة، وأن كل إنسان يستطيع أن يتصرف تصرفاً تاماً فيما تُرك له من

أمواله وحرية هذه العهود، فلا يحق للسيد، مطلقاً، أن يُحمّل أحد الرعايا أكثر مما يحمل الآخر⁽³⁶³⁾.

وفي حال تجاوز الدولة على حقوق أفرادها الذين أصبحوا مجموعاً، كلاً، ذي إرادة عامة، فإنّها تتحل بمجرد نقض العقد، وذلك لأنّ "الهيئة السياسيّة أو السيد لا ينال كيانه إلّا من قُدس العقد، فإنّه لا يستطيع أن يُلزم نفسه، حتى على نحو الآخر، بشيء ينقض العقد الأولي، وذلك كأن يبيع جزءاً من نفسه أو أن يضعه لسيد آخر. ونقض العهد الذي وجد بسببه يعني تلاشي نفسه، ومن لا يكون شيئاً لا ينتج شيئاً"⁽³⁶⁴⁾. أمّا إذا خرق الأفراد العهد كجرمة، أو إساءة، فيجب أن تكون العقوبة رادعة، بما يكفي، حتى لو استدعى الأمر وصولها إلى الموت، لأنّ "كل شرير، إذا ما هاجم الحقوق الاجتماعيّة، يصبح بجرائمه عاصياً خائناً للوطن، ويعود غير عضو فيه بانتهاكه حرمة قوانينه، ويعد حتى شاهراً للحرب عليه، وهنالك تصير سلامة الدولة مناقضة لسلامته، فيجب أن يهلك أحدهما، فإذا أعدم المجرم وقع هذا على أنّه عدو أكثر منه مواطناً"⁽³⁶⁵⁾.

– الحكومات وأصنافها والموقف منها:

يُميّز روسو بين صاحب السيادة والسلطان، الذي هو الشعب عبر الإرادة العامة، وبين الحكومة، التي دورها، فقط، تنفيذ تشريعات الإرادة العامة. وبذلك فالحكومة ماهي إلّا مجرد عامل تنفيذ. وليس للحكومة أيّة سلطة، ولا يجب أن تقوم بأيّة مهمة أخرى غير طاعة صاحب السيادة، وباسمه يمارسون السُلطة التي ليست لهم، ويمكن أن تُسترد منهم متى ما شاء صاحب السيادة.⁽³⁶⁶⁾

وصور الحكومات، عند روسو، يمكن أن تكون ثلاث: الملكية والأرستقراطية والديمقراطية، يقول روسو: "إنّ أشكال الحكومات تعود بأصولها إلى الفروق الكبيرة أو الصغيرة التي كانت قائمة بين الأفراد عندما أنشئ النظام. فإذا كان رجل متفوقاً بالسلطة، أو الفضيلة، أو الثراء، أو بالوجاهة والمكانة، أُنتخب وحده حاكماً، وهكذا صارت الدولة ملكيّة، وإذا كان هناك رجال كثيرون [الأصح قليلون] متساوون في ما بينهم، متفوقون على غيرهم، أُنتخبوا معاً متضامين، فكان الحكم

هذا أُرستقراطيًّا. أمّا الذين لم يكن بينهم كبير تفاوت بالثروة والمواهب والذي كانوا أقل الناس بُعداً عن حال الطبيعة، فقد احتفظوا مشتركين بالإدارة العليا، وألّفوا حكومة ديمقراطيّة" (367). يعني أن هنالك شبه قبول بأفضليّة الديمقراطية.

وهذه الحكومات كانت، بداية، انتخابيّة لكنها مع الغلبة للثراء أو الاستحقاق أو القوة، فتمى الاعتزاز بالسلطة، فتأسست الأحزاب، وضحى بالمواطنين لأنهم يجب أن يكونوا فداءً لسعادة الدولة، حسب تسويغاتهم، فبدأ التوريث للحكم والضمان لأسر الحاكمين تولي الوظائف والمناصب. (368) وذلك من مشاكل ودوافع ظهور التفاوت، الذي تحدثنا عنه مسبقاً.

بفكرته عن السيادة الشعبيّة، والإرادة العامة صاحبة تلك السيادة، يجعل روسو جميع الأنظمة السياسيّة القائمة، أنظمة غير شرعيّة (369)، والذي يهدف له روسو في فكره السياسيّ، هو إعادة الإنسان إلى فرضية حالة الطبيعة، بمجتمعها الناشئ، السعيدة المطمئنة، مزاجاً إياها بتطلع نحو المستقبل، بحكم يستطيع أن يركز على إرادة الذين يخضعون لسلطته. (370)

والحقيقة، أن الحكومات، عند روسو، لاتلعب إلا دوراً ثانويّاً، ملحقاً بصاحب السيادة، وبذلك فهي إمّا تكون خيرة أو فاسدة تبعاً لأوضاعها المحليّة، وما يربطها بالشعب، وذلك يخلص إلى الآتي: (371)

1- إن شكل الحكومة يرتقن بالوضع الخاص لبلد من البلدان، ولا يوجد نظام سياسيّ وحيد لكل مكان.

2- إن الحكومات غالباً ماتنسزع تجاه التقهقر وخيانة صاحب السيادة، لذلك يجب العمل على إعداد المواطنين وتهيئتهم، بالتربية والدين والحب للوطن، للخلاص من هذه المشكلة.

والتربية لدى روسو تنبع من ثلاثة مصادر:

1- التربية من الطبيعة: وهي التربية التي تُنشئ خصائصنا وأعضاءنا نشوءً داخليّاً باطنيّاً.

2- التربية من الناس: وهي ما نتعلمه ونكتسبه من إعمال وتفعيل النشوء الحاصل من الطبيعة مع الآخرين.

3- التربية من الأشياء: وتعني أن نكتسب، بتجربتنا الخاصة، مما يحيط بنا مكاسب جديدة وصفات إضافية.

وتختلف هذه الأحوال في التربيّات الثلاث، من الوضع الطبيعيّ إلى المدنيّ، ولا يمكن أن نحكي أحداها في الأخرى، كما لو أنّنا أردنا خصائصنا الطبيعيّة في النظام المدنيّ، أو العكس. وتطبيق التربية الصالحة يتوقف على الاقتراب من الخير العام⁽³⁷²⁾، وهنا نفهم المعادلة القائلة بضرورة تربية الأبناء تربية صالحة تتحد في النظام المدنيّ مع الآخرين لغرض تحقيق المصالح المشتركة.

5- إيمانويل كانط Emmanuel kant (1724-1804م):

السياسي الخلق والسلام الدائم.

ولد إيمانويل كانط في كونيجسبرغ في بروسيا الشرقية، في أسرة شديدة التدين. ولم يتزوج البتة، درس في جامعتها وتوظف فيها، وبالرغم من الجو الأكاديمي الذي لم يبارحه كانط، إلا أنه عاش أيام الثورة الفرنسية واضطراباتهما، وحكم نابليون، واحتلال الروس لبروسيا. وقد اطلع على روسو وهيوم، وأثر الأخير فيه في تخلصه من بعض دوغمائياته، وقرأ لروسو "إميل" وكان حينها قد انبهر بأسلوبه. كان ليبرالياً في السياسة والدين معاً. تعاطف مع الثورة الفرنسية وكان مؤمناً بالديمقراطية. وقد كانت أعماله المبكرة أكثر ميلاً للعلم من الفلسفة، فأصدر نظريته السديمية، التي تفترض وجود غيمة سديمية كانت الأصل في نشوء الكواكب والأجرام، كما تصور وجود عالم أكبر من مجرتنا، التي نحن فيها، وكانت أهم كتبه في هذا المجال: "التاريخ الطبيعي ونظرية السماء" في 1755م، ومن أهم كتبه الفلسفية: "نقد العقل المجرد" في 1781، و"ميتافيزيقا الأخلاق" في 1785، و"نقد العقل العملي" في 1786،⁽³⁷³⁾ ويعد كتابه "مشروع للسلام الدائم"، الصادر في 1795، من أبرز الكتب، على صغر حجمها، لكانط في الفلسفة السياسية، وقد عد البعض كتابه: "نقد ملكة الحكم"، الصادر في 1790، كتاباً سياسياً كذلك.

- حالة الطبيعة:

يجعل كانط الحال الطبيعية مقابلة للمدنية، وحالة الطبيعة تتضمن طرفين مركبين لها، هما:

- 1- حالة الطبيعة القانونية. ويقابلها حالة المدنية القانونية.
- 2- حالة الطبيعة الأخلاقية. ويقابلها حالة المدنية الأخلاقية.

وَيَصُورُ كَانُطُ حَالَتِي الطَّبِيعَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ وَالْقَانُونِيَّةِ، بِأَنَّ الْأَفْرَادَ فِيهِمَا يَسْتَوُونَ قَوَانِينَهُمْ بِأَنْفُسِهِمْ، وَلَا يَوْجَدُ لَدَيْهِمْ طَرَفٌ خَارِجِيٌّ يَعْتَرِفُ بِهِ مِنْ كُلِّ الْآخَرِينَ مِنْ أَجْلِ الْخُضُوعِ لَهُ، وَكُلُّ إِنْسَانٍ فِيهِمَا هُوَ الْقَاضِي لِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ فِيهِمَا حُكْمٌ عُمُومِيٌّ بِيَدِهِ السُّلْطَةُ، أَيْ لَيْسَ ثَمَّةُ مَنْ الْحَقُّ فِي أَحَدٍ أَنْ يَحْدُدَ الْوَاجِبَاتِ عَلَى الْكُلِّ، وَأَنْ يَحُولَ هَذَا الْوَاجِبُ إِلَى مُمَارَسَةٍ. وَكِلَا الْحَالَتَيْنِ مُتَدَاخِلَتَيْنِ.⁽³⁷⁴⁾ وَحَالَةُ الطَّبِيعَةِ الْقَانُونِيَّةِ تَشْتَمِلُ التَّصَوُّرَ فِي أَنَّ الْكُلَّ فِي حَرْبٍ ضِدَّ الْكُلِّ، وَحَالَةُ الطَّبِيعَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ تَشْتَمِلُ التَّصَوُّرَ فِي أَنَّ هُنَاكَ مَعَادَاةً مُتَبَادِلَةً وَعَامَةً لِمُبَادِيئِ الْفَضِيلَةِ.⁽³⁷⁵⁾ وَ"الْقَانُونُ الْأَخْلَاقِي" يَتَطَلَّبُ الْعَدَالَةَ أَعْنِي السَّعَادَةَ الْمُتَنَاسِبَةَ مَعَ الْفَضِيلَةِ، وَالْعَنَاءِ الْإِلَهِيَّةَ وَحَدَهَا هِيَ الَّتِي يُمْكِنُهَا أَنْ تُضْمِنَ ذَلِكَ،... وَيَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ هُنَاكَ حُرِيَّةٌ، مَا دَامَ بِدُونِ ذَلِكَ لَنْ يَكُونَ هُنَاكَ شَيْءٌ مِنْ قَبِيلِ الْفَضِيلَةِ"⁽³⁷⁶⁾.

وَيَرَى كَانُطُ أَنَّ حَالَةَ الطَّبِيعَةِ، بِمَجْمَلِهَا، بِوصفِهَا حَالَةً سَابِقَةً عَلَى التَّنْظِيمِ السِّيَاسِيِّ، لَيْسَتْ حَالَةً يَعْمَهَا السَّلَامُ أَوْ الْوَتَامُ، بَلْ هِيَ حَالَةٌ أَقْرَبُ مَا تَكُونُ إِلَى حَالَةِ الْحَرْبِ، أَوْ أَنَّهَا كَانَتْ دَائِمًا مُتَضَمِّنَةً عَلَى تَهْدِيدٍ بِالْحَرْبِ وَاسْتِخْدَامِهَا، لَا بَلْ أَنَّ الْحَرْبَ تَلْعَبُ دَوْرًا مُهِمًّا فِي نَشْوءِ الدُّوَلِ وَتَوَزُّعِهَا الْجُغْرَافِيِّ⁽³⁷⁷⁾ وَسَرَى كَيْفَ أَنَّ كَانُطَ يَخْرِجُنَا مِنْ هَاتَيْنِ الْحَالَتَيْنِ فِي الْوَضْعِ الْمُدَيِّ.

– الْفَلَسَفَةُ السِّيَاسِيَّةُ مُؤَسَّسَةٌ عَلَى فِلْسَفَةِ التَّارِيخِ وَالْقَانُونِ:

يَعْرُضُ كَانُطُ تَعَالِيمَهُ السِّيَاسِيَّةَ، أَمَا بِوَسْطَةِ الْقَانُونِ، أَوْ فِلْسَفَةِ التَّارِيخِ⁽³⁷⁸⁾، وَفِلْسَفَةِ التَّارِيخِ لَدَى كَانُطَ، هِيَ فِلْسَفَةُ الْحَتْمِيَّةِ – التَّقْدَمِ، وَيَقْصِدُ بِهَا: رُؤْيَتَهُ فِي وَجُودِ ضَرُورَةٍ تَارِيخِيَّةٍ، تَحْكُمُهَا الطَّبِيعَةُ أَوْ الْقَدْرُ أَوْ الْعَنَاءُ، وَعَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَتَلَاَمَ مَعَهَا، مِنْ أَجْلِ تَحْقِيقِ تَقْدَمِهِ، وَبِنَاءِ مَجْدِهِ⁽³⁷⁹⁾، وَتَسْعَى فِلْسَفَتُهُ فِي التَّارِيخِ، إِلَى التَّغْلِبِ عَلَى الْإِنْفِصَالِ بَيْنِ الْأَخْلَاقِ وَالسِّيَاسَةِ، وَوَاجِبُهَا أَنْ تُشِيرَ إِلَى التَّقْدَمِ نَحْوَ النِّظَامِ الْقَانُونِيِّ إِذْ إِنَّهُ وَسِيلَةٌ ذَلِكَ الْإِنْتِدِمَاجِ الْمُرْتَقِبِ بَيْنَ السِّيَاسَةِ وَالْأَخْلَاقِ.⁽³⁸⁰⁾ وَبِذَلِكَ يُؤْمِنُ كَانُطُ بِمَشْرُوعِ لِلْجَنَسِ الْبَشَرِيِّ، بِحَقِّقِهِ الْإِتِّلَافَ مَعَ الطَّبِيعَةِ، وَهَذَا الْمَشْرُوعُ يَتَطَلَّبُ أَنْ تَكُونَ الْإِرَادَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ الْعَاقِلَةُ الْوَاعِيَّةُ هِيَ الَّتِي تُشَكِّلُهُ وَتَحَقِّقُهُ وَتَنْجِزُهُ.⁽³⁸¹⁾

ما سبق كان عن الشطر الأول، لتأسيس كانط للفلسفة السياسيّة، وهو يُعد السياسة في فلسفة التاريخ، أما عن تأسيسه السياسة على البُعد القانوني، فهو يقيم تأصيله الفلسفي للسياسة على أساس الحق والقانون عبر جزئيته في العقل العملي، إذ تقر "فلسفة كانط السياسيّة أنّ العقل المستقل والقانوني، على أساس الحرية، يمثل مصدر الحق السياسيّ، ومن جانب آخر، تقوم محكمة العقل، ومن خلال اعتماد بعض قواعد التفكير الصحيح، بإخضاع الآراء والأفكار [السياسيّة]، للتمحيص والنقد، وتسعى لتعريف المبادئ الأساسيّة للسياسة" (382).

وللدمج بين البعدين، غاية فلسفة التاريخ في صنع السياسيّ الخلق، والبعد القانوني للنظرية السياسيّة، يقول كانط: "إنّ الأخلاق، بذاتها، هي علم العمل، بالمعنى الموضوعي لهذه الكلمة، من حيث اشتغالها على جملة من القوانين المطلقة، التي ينبغي أن نعمل بمقتضاها،... إذن لا يمكن أن يقوم خلاف بين السياسة من حيث هي علم العمل بالقانون، وبين الأخلاق من حيث علمه النظريّ، فلانزاع هنالك بين النظر والعمل" (383). ذلك يعني أنّ الجانب النظري يمثل الاخلاق والعملي هو السياسة، وهما جانبان قانونيّان. ولذلك تعمل السياسة من أجل ميثاق قانوني وجمع الإرادات، وبما أنّ "الإرادة العامة، المعطاة أولياً، هي وحدها التي ترسم حدود الحق بين الناس، - ولكن هذا التآلف بين الإرادات جميعاً، مادام متسقاً مع العمل وجارياً على مقتضى آلية الطبيعة، نفسها، يمكن أن يكون في الوقت نفسه علة تُحدث الأثر المطلوب، وتضمن تحقيق فكرة الحق والقانون- فإنّ مبادئ السياسة الأخلاقية؛ مثلاً، أنّ الشعب يجب أن لا يلتزم في نظام دولة، إلّا وفقاً لمعاني الشريعة عن الحرية والمساواة، وهذا المبدأ لا يقوم على الفطنة بل على الواجب" (384). وهذا الواجب الأخلاق يفترض وجود قوانين تخرجه من وضعه الأصليّ.

ولذلك، يقرر كانط وصايا قانونيّة تكون منطلقاً للفعل الإنسانيّ وهي:

- 1- كُن أميناً: والأمانة القانونيّة، المقصودة، هي أن يؤكّد الإنسان قيمته بالفعل مع الآخرين، بأمانة، وذلك ماعبر عنه بالقضية: "لا تجعل نفسك مجرد وسيلة للآخرين، بل كُن، في الوقت نفسه، غاية لهم"، وهذا هو الحق اللازم عن الإنسانية في شخوصنا.

2- لا تضرر باحد: ويؤكد كانط أن هذا الأمر واجب قانوني حتى لو أدى إلى الانفصال عن كل العلاقات مع الآخرين، ولو قاد إلى الفرار من الجماعات الإنسانية.

3- شارك الآخرين بالاجتماع: وذلك إذا لم يكن في وسعك تجنب معاشرتهم، مع الاحتفاظ بكل مانتسب له من هويات أو معتقدات. ويقسم كانط القانون، بوصفه علماً، إلى قانون طبيعي يقوم على مبادئ قبلية، وقانون وضعي يكون صادراً عن المشرعين. والقانون بوصفه ملكة إلزام الغير بالواجب إلى: فطري وآخر مكتسب، والأول هو قبل التنظيم السياسي والأخير بعده؛ والعلاقات القانونية لا تكون موجودة إلا بين الأشخاص، وهي إما أن تكون داخل مجتمع طبيعي، على أساس العلاقات الناشئة عن وصفهم بالكائنات الحرة، أو في مجتمع مدني، بعلاقات أفرادها الناشئة عن تأسيس الجماعة السياسية، والأول يسمى قانون خاص والثاني قانون عام.⁽³⁸⁵⁾

وعلى ذلك، نجد "أن ميثاقاً للحق الكانطية، لم تكن مجرد بناء نسقي لمبادئ الحق، والفعل السياسي، والدول، والحرية العمومية، والحقوق وغيرها، بل كانت، قبل ذلك، تموضعاً داخل العقل السياسي الغربي، وعودة إلى مبادئه، التي حاول أن يؤسس ذاته عليها، وقراءة عميقة لاشكالياته السياسية... فقد شكّلت لحظة بلغت فيها الحدّات السياسية مستوى من الوعي الفلسفي، مكّنها من مراجعة تصوراتها عن الدولة والحكم والسلطة والحقوق البشرية"⁽³⁸⁶⁾.

ويرى كانط أن الحق الفطري الوحيد هو الحرية، بالمقدار الذي يمكننا من أن نعيش مع الآخرين، وهو حق مكفول للإنسان بمما هو إنسان، أي بمقتضى إنسانيته. ويشمل هذا الحق على المساواة الفطرية "الإستقلال": وهو أن يكون المرء ملزماً، عن طريق غيره، بما يلزم الآخرين تجاهه، أي أن يكون عادلاً، والحقيقة أنه لا وجود للظلم قبل صدور أي مرسوم قانوني، لأن أي فعل قبله لا يعد ظالماً، وماعدا الحرية هذه لا يوجد حق طبيعي "فطري" آخر، بل كل الحقوق الأخرى مكتسبة، لأنها نتيجة لعلاقات خارجية تقوم وفقاً لقوانين كلية.⁽³⁸⁷⁾ وحق الحرية سيعوّض بمكتسبات متفرعة منه في الحال المدنية.

- المجتمع المدني ومكتسباته:

سبق أن أشرنا إلى حالي الطبيعة القانونية والطبيعة الأخلاقية، ويرى كانط أنه في مقابلهما تكون الحالة المدنية القانونية والحالة المدنية الأخلاقية. يُعرّف كانط الحالة المدنية القانونية بأنها: "علاقة البشر فيما بينهم، من جهة ما يوجدون على نحو جماعي تحت أحكام قانونية عمومية، (وهي بكاملها أحكام قسرية)" (388).

والحال المدنية الأخلاقية: هي "تلك التي يكونون فيها متحدين تحت قوانين خالية من الإكراه، بمعنى تحت قوانين الفضيلة بمجردها" (389)، هذا يعني أن الوضع السياسي يقتضي وجود قوانين قسرية، ولا يمكن أن يرتكن إلى الاخلاق بالمعنى القسري لأنها ضد مبدأ الحرية، فتبقى الأفعال الأخلاقية حرة حتى داخل التنظيم السياسي.

وبما أن هنالك حال مقابلة هي الطبيعة، التي ذكرنا أنها بلا قانون أو سلطة أو إرادة كلية للاحتكام، فإنه، حسب كانط، يجب الآتي: "كل نوع من الكائنات العاقلة هو بالفعل محدد، من ناحية موضوعية، في فكرة العقل بغاية جماعية، نعني الارتقاء بالخير الأسمى بوصفه خيراً جماعياً. ولكن من أجل أن الخير الأخلاقي الأسمى لا يتحقق من خلال سعي الشخص المفرد نحو كماله الخلقي الخاص، بل يتطلب إتحاداً للأشخاص في كل واحدٍ من أجل الغاية نفسها، من أجل إقامة منظومة من الناس ذوي النوايا الحسنة،... من حيث يشير [هذا الكل] إلى جمهورية كلية بحسب قوانين الفضيلة" (390).

يرفض كانط تصورات هوبز ولوك وروسو، في العقد الاجتماعي، عن حالة الأصل الطبيعي، لمسوغات عدة منها: أن العقد يمنح حقوق الأفراد لغيرهم، بينما هي لهم فقط، ولذلك يرى أن الحالة السياسية أو المدنية هي: العلاقة بين أفراد شعب من الشعوب، وجميع الأفراد فيها إلى كل فرد آخر يسمى "دولة"، وتسمى الدولة بـ "الشأن العام" إذا نظر إلى شكلها، من حيث أنها تمثل مصلحة مشتركة للجميع في إطار قانوني. وتسمى "القوة" في حال علاقتها مع الشعوب الأخرى، ويعرف كانط الدولة بأنها: توحيد كثرة من الناس تحت

قوانين شرعية، بحيث تكون هذه القوانين ضرورية قبلية، أي انها صادرة طبيعياً عن مفهومات القانون الخارجي (اي الحرية والمساواة والاستقلال القانوني) بوجه عام، ويشير كانط إلى أن كل دولة تتضمن في داخلها ثلاث سلطات هي: (391)

السلطة التشريعية: وهي صاحبة السيادة، وتكون في شخص المشرع.
السلطة التنفيذية: والتي تتجلى بشخص من يحكم، ويكون حكمه وفقاً للقانون.

السلطة القضائية: التي تعطي كل شخص حقه وفقاً للقانون.
ويرى كانط أن صاحب الحق في التشريع هو إرادة الشعب. "لأن الشعب لا يمكن أن يضُر نفسه، بينما الفرد الواحد، حين يُشرع لغيره، قد يضر بهذا الغير. ولا أحد يريد الأذى لنفسه، فالشعب إذا شرع لا يريد الأذى لنفسه" (392). ويربط كانط هذا المطلب بتأسيس الجماعة السياسية الأخلاقية، كما سبق، فينبغي "على كل الأفراد أن يكونوا خاضعين إلى تشريع عمومي، وينبغي أن يكون من الممكن أن يُنظر إلى كل القوانين التي تربط بينهم باعتبارها أوامر ووصايا من مشرع عام للجماعة. فإذا كانت الجماعة، التي يراد تأسيسها، جماعة حقوقية: فإن الجمهور ذاته، الذي يتحد في كل واحد، هو الذي سوف ينبغي أن يكون المشرع لقوانين الدستور" (393). ولكن يجب أن نذكر أن تأسيس الجماعة القانونية المدنية لا يعني أن تكون هنالك قوانين قسرية على الجماعة الأخلاقية، لأن كانط يعتقد أن الجماعة الأخلاقية لا يمكن تصورها إلا بوصفها جماعة تحت أوامر إلهية، بمعنى كونها شعب الله الموافق لطبيعة الفضيلة. (394)

وحينما يشير كانط للدولة وكيفية انعقاد وضعها بعد الحال المدني، يعمل على تبرز مكتسباتها بعد الحال القانونية الوضعية، والمكتسب الأشمل هو المواطنة. وأعضاء المجتمع المدني يتمتعون بصفات قانونية هي: (395)

1- الحرية القانونية: في عدم طاعة أي قانون آخر غير القانون الذي وافقوا هم عليه.

2- المساواة المدنية: وتقوم على في عدم الاعتراف بسمو واحد من بين الشعب، إلا ذلك الذي فرض عليه الالتزام قانونياً ويستطيع الشعب إلزامه.

3- الاستقلال المدني: ويقوم في كون المواطن لا يدين بوجوده وبقائه إلاّ لحقوقه وقواه الخاصة، بوصفه عضواً في الدولة.

4- الشخصية المدنية: التي تقوم في أنّه، في أمور الحق والقانون، لا يجوز أن ينوب عنه (يمثله) غيره.

وبذلك، وانطلاقاً من الفلسفة الأخلاقية والسياسية الكانطية، "تستوعب الحكومة المدنية القائمة على أساس التصورات القبلية للعقل العملي- أي الحرية والمساواة والاستقلال- الأناس والرعايا والمواطنين، الذين يتمتع كل فرد منهم بـ: الحرية في اطار القانون كإنسان، والمساواة أمام القانون كرجية، والتقنين كمواطن" (396).

ويظهر، وفق ماسبق، أنّ الحكومة المدنية لا يحق لها أن تتدخل في سعادة الآخرين وأخلاقهم ودينهم، وإنّما منفذة للقانون فقط، وهي حافظة للتوازن والانسجام في المجتمع لأجل تأمين حريات الأفراد فيه. لأنّ المواطن الجيد ليس عليه أن يكون جيداً أخلاقياً، وإنّما أن يعيش وفق قوانين المجتمع. (397)

- نُظْمُ الْحُكْم:

يرفض كانط تصور أفلاطون لحكم الفلاسفة، ولذلك يقول: "لارجاء في أن يصبح الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكاً، وما ينبغي أن يكون ذلك مأمولاً، لأنّ ولاية السّلطة من شأنها أن تفسد حكم العقل، وأن تقضي على حريته قضاءً لامرد له. ولكن الملوك أو الشعوب المالكة (التي تحكم نفسها طبقاً لقوانين المساواة) لا ترضى بأن تنقرض طبقة الفلاسفة أو أن تلتزم الصمت، فلا يسمع لها صوت. بل تدع لها حرية الجهر بآرائها والتعبير عنها في صراحة؛ وهذا أمرٌ لا غناء للملوك ولا للشعوب عنه: لأنّ فيه إبانة لشؤونهم وهداية لسبلهم" (398)، وذلك يعني أنّ مهمة الفيلسوف هي المراقبة، والنقد، والتقويم، والتقييم، وليس الحكم المباشر.

ويرى كانط أنّ هنالك ثلاث اشكال من أنظمة الحكم هي: (399)

أولاً: النظام الأوتوقراطي: وهو حكم الشخص الفرد.

ثانياً النظام الأرستقراطي: وهو أن تكون السّلطة العليا بيد عدد قليل من

المواطنين.

ثالثاً: النظام الديمقراطيّ: وفيه يسود الجميع على الجميع ويتمتعون بحياتهم الكاملة.

وهذه الأنظمة الثلاث إذا ما استدعتُ أن يكون الفرد أو القلة أو الكثرة أشخاصاً معينين، ولهم الحق في تصور أنفسهم سادة على غيرهم، ويصنعوا استبداداً ما، فلا يمكن أن تكون أنظمة صالحة، لذلك، فالحل هو النظام الجمهوري، وهو الشكل المفضّل لدى كانط، فهو "الشكل العقليّ للدولة... إذ هو الباقي وحده مهما تعاقب الأشخاص، ولا يتوقف على شخص بعينه، بل يظل الغاية من كل قانون عام. ويتميز النظام الجمهوريّ بمخاصتين: الفصل بين السلطات والتمثيل النيابي"⁽⁴⁰⁰⁾.

وتأكيداً لما سبق، نجد كانط يقول: "نستطيع إذن أن نقرر أنّه كلما قل عدد الأشخاص المتولين للسلطة السياسيّة (عدد الحكام)، وكلما عظم تمثيلهم، اقترب النظام السياسيّ من النظام الجمهوريّ، وأصبح هناك أمل في أن يسمو إليه أخيراً بإصلاحات متتابعة. فلهذا السبب كان الوصول إلى ذلك النظام التشريعي، وهو وحده التشريع الكامل، أصعب في الأرستقراطية منه في الملكية: أمّا في الديمقراطية فلا سبيل إلى بلوغه إلاّ بثورة طاغية... ولكي يكون نظام الحكم مطابقاً لفكرة الحق، ينبغي أن يكون تمثلياً، لأنّ هذا النظام، وحده، هو الذي يتيسر أن تقوم في ظله حكومة جمهوريّة"⁽⁴⁰¹⁾؛ أي أن النظام السياسيّ كلما قل فيه عدد الحاكمين وكبر تمثيلهم للشعب كان جمهوريّاً، بعد الأخذ بمبدأ فصل السلطات.

ويستلزم فهم الفلسفة السياسيّة عند كانط، فهم مبدأ إثارة الاغليّة "الذي يمكن به، عند الضرورة، التضحية بمصالح البعض من أجل مصالح الآخرين. وإذا كان لا بد أن يكون هناك أخلاق للحكومة، فغاية الحكومة تتحتم أن تكون واحدة، والغاية الوحيدة والفريدة المتوافقة مع العدالة هي خير الجماعة... فإذا فُسّر المبدأ على هذا النحو، فيمكن اعتباره مُزوداً بالديمقراطية أساس أخلاقي"⁽⁴⁰²⁾. وذلك، ضمناً وصراحةً، تأييد من كانط للنظام الجمهوريّ وتفضيله، لأنّ تزويد الديمقراطيّ بالبعد الأخلاقيّ، القاضي باحترام الحرية وفصل السلطات، هو الذي يجعل الجمهوريّة متحققة.

- الحرب والسلام:

الإنسان بطبعه مدنيّ، وهو دائماً عضو في مجتمع، وينبغي حسب كانط أن لا يكون هذا المجتمع همجياً أو على بداوته الأولى، ولذلك يجب أن يُنظّم نفسه تنظيمياً يجعل كل فرد فيه قادر على ممارسة حريته وتحقيق غاياته الأخلاقية، ومبادي القانون والتشريع هي الكفيلة لذلك التنظيم. لكن الحرية ستبقى مهددة مهما بلغ التنظيم مبلغه، لأن العالم ليس حكومة واحدة أو أمة واحدة، وبما أن بعض هذه الأمم لازالت تستعمل الإكراه في العلاقات مع غيرها، فإنّ حال المجتمع المدنيّ، وديمومته، دائماً مايكون مهدداً. وعليه كانت قوانين الشعوب ومعاهدات السلام قيّصلاً في تحديد استراتيجيات الأمن.⁽⁴⁰³⁾

يقدم كانط مشروعاً بالضد من فكرة الحرب أسماه "مشروع السلام الدائم"، فهو يعتقد أننا، إذا تماشينا وفقاً لمعطيات ومقتضيات العقل، يجب أن ندين الحرب إدانة تامة، ولا يمكن أن نمنع الحرب إلاّ بحكومة دولية فقط، وبهذا فهو يدعو إلى قيام إتحاد عالميّ، يضم دولاً حرة، ويربط بينها ميثاق ينص على تحريم الحرب.⁽⁴⁰⁴⁾

وينص مشروع كانط للسلام الدائم على عدة فقرات منها: الفقرات السلبية، التي يجب سلبها عن فحوى المشروع، وهي:⁽⁴⁰⁵⁾

- 1- لا تُعد أي معاهدة من معاهدات السلام إذا انطوت نية عاقيدها على إثارة الحرب من جديد.
- 2- لا يجوز تملك دولة لدولة أخرى، صغيرة كانت أم كبيرة، سواء عن طريقة الميراث أو التبادل أو الشراء أو الهبة.
- 3- إلغاء الجيوش الدائمة على مر الزمان لأنها تهدد السلام الدائم.
- 4- لا تمنح قروض وطنية من أجل منازعات خارجية -دولية، لأنها ستؤدي إلى تيسير أمور الحرب وكذلك إلى الإفلاس.
- 5- لا يجوز لأي دولة أن تتدخل، بالقوة، في نظام دولة أخرى أو في حكومتها.
- 6- لا يسمح لأي دولة في حرب مع أخرى أن ترتكب أعمالاً عدائية، من

شأنها امتناع الثقة المتبادلة بين الدولتين، عند عودة السلام بينهم، لأننا يجب أن لا ننسى أن هدف الحرب يجب أن يكون إقامة السلم.

أما الفقرات الإيجابية، التي يجب توفرها في مشروع السلام الدائم، فهي: (406)

1- يجب أن يكون الدستور المدني لكل دولة دستوراً جمهورياً، بمعنى أن من يقرر الحرب هو السلطة التشريعية التي تمثل الشعب وهذا النوع من الحكومات هو أنسبها لمبدأ الحرية والمساواة وهو أيضاً أنسب لاستتباب السلام.

2- يجب أن يقوم قانون الشعوب أو القانون الدولي العام على التحالف بين دول حرة والقصد منه جمع شمل الدول الحرة في تحالف سلمي.

3- يجب أن يكون حق النزول الأجنبي، من حيث التشريع العالمي، مقصور على إكرام مثواه.

هذه هي شروط "السلام الدائم" السليمة منها والإيجابية، ويمكن أن نجد من الشواهد التاريخية ما يؤيد أو يبرهن على امكانية مشروع السلام الدائم. أو الإشارة إلى الحلف السلمي الدولي.

6- جورج ويلهلم فريدريك هيغل (1770 - 1831):

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

الدولة غالية الروح الموضوعي:

ولد هيغل في شتوتغارت في بروسيا، وكان من أسرة برجوازية، ويُعدّ واحداً من الفلاسفة المثاليين، حصل في خريف 1793 على الدبلوم في اللاهوت، وأراد أن يولف بين النزعتين الرومانسية والعقلانية. في عام 1818 تولى كرسي الأستاذية في جامعة برلين. كان قد رحب بالثورة الفرنسية، لكنه انتكس بعد سقوط نابليون حتى تغيرت طريقته في التفكير، وأصبح بعدها موالياً ومدافعاً عن النظام الملكي البروسي. لم ينشر هيغل في حياته إلا جزءاً يسيراً من نتاجه الفلسفي ومنه: "فينومينولوجيا الروح" و"علم المنطق" و"موسوعة العلوم الفلسفية"،⁽⁴⁰⁷⁾ ومن أهم أعماله في الفلسفة السياسية هو كتاب: "أصول فلسفة الحق" والصادر في عام 1821. مات هيغل بمرض الكوليرا.

- الهندسة الفلسفية لهيغل وموقع الفلسفة السياسية منه:

يعد "أصول فلسفة الحق" أو "مبادي فلسفة الحق"، الكتاب الذي خصصه هيغل لمناقشة المسائل السياسية وقضايا الدولة والحق. وعلم الحق كما يتصوره هيغل هو تطبيق لمعرفته التأملية في كتابه "فينومينولوجيا الروح"، على السلطات التي يعترف بها الفكر في إدراكه للواقع.

تقوم كل الأفكار الفلسفية الهيجلية على هندسة، ثلاثية الجدل، مطلقة النتيجة، روحية- فكرية المنطلق، بما في ذلك الفكر السياسي الهيجلي، إذ يجعلها قسماً من الأقسام الفرعية داخل فلسفة الروح - الفكر، والروح أو الفكر عند هيغل ينقسم على ثلاثة أقسام هي:

1- **الروح الذاتي:** ويقصد منه الروح أو الذات الإنسانية منظورا لها من الداخل، وهي تكون أشد إنصافاً بالطبيعة، وهي تمثل بداية الوجود الإنساني المنفرد، الذي يحاول أن يفهم أو أن يعي الجانب الداخلي له (من علاقة النفس بالجسد إلى أعلى المستويات والعمليات العقلية التأملية) أي أنه يدرس الجوانب الروحية الذاتية في الإنسان لذلك يسمى الروح الذاتي.

2- **الروح الموضوعي:** هي الروح وقد خرجت من جوانبتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي؛ وليس المقصود هنا بالعالم الخارجي الطبيعة وإنما العالم الذي تخلقه بنفسها وهو بصفة عامة يمثل المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية (القانون، الأسرة، المجتمع، الدولة...)

3- **الروح المطلق:** هو مركب من القسمين السابقين وهو يدرس موضوعات روحية عليا هي: الفن والدين والفلسفة، حيث تصبح الروح حرة حرية مطلقة.⁽⁴⁰⁸⁾

- الروح الموضوعية وانبثاق فكرة الدولة وتجسد واقعها:

ما يهمننا، في إطار فهم الفلسفة السياسية لهيغل، هو الروح الموضوعي باعتباره يمثل فلسفة الحق، والتي تقع الفلسفة السياسية والقانونية والأخلاقية كجزء منها، وهي تمر بثلاث مراحل⁽⁴⁰⁹⁾:

1- مرحلة الحق المجرد أو الصوري.

2- مرحلة الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير.

3- مرحلة الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية.

ويقصد بالحق المجرد، موضوع صلة الإنسان بما هو خارج عنه (الإنسان والطبيعة)، فما ارتبط بالطبيعة أو الأشياء سُمي ملكية، والملكية إما حيازة للشيء أو استعمال له؛ وما ارتبط بالإنسان الآخر سُمي تعاقدًا، وهذا التعاقد إما أن يكون على شكل هبة من شخص إلى آخر، أو عبارة عن تبادل أو مقايضة، وما مورس من الإخلال في العلاقة بين الإنسان والطبيعة أو الإنسان الآخر كعلاقة تجاوز أو

اعتداء أو نصب أو خطأ غير متعمد، فهذه صفات أخرى أسماها بالخطأ، لأنها تخرج عن كونها علاقة "حق" مثل الملكية والتعاقد.⁽⁴¹⁰⁾

وعن مرحلة الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير، فإنها تنشأ تبعاً لما انتهت إليه مرحلة الحق المجرد، فالحق إذ ينتهي إلى مسألة الخطأ يصل بأقصى مراتبه إلى الجريمة، وهذه الجريمة إنما تمثل وتكشف عن تضاد وتغاير بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية، وإلا لما حصل الخطأ. وبما أن الإرادة الكلية هي إرادة لا تريد وقوع الخطأ، فالحاجة إلى واعز داخلي جواني في الذات الإنسانية تنبثق في مرحلة الأخلاقية أو مرحلة الأخلاق الفردية، التي تلي موضوع الحق المجرد، فالأخلاقية أو الضمير، تنشأ ليكمل موضوع الذات الإنسانية كماله للحق وبوصفها ذات أخلاقية، أي مستعدة أو ممتلئة للأطر الأخلاقية⁽⁴¹¹⁾، وهذه المرحلة تبدأ من الغرض والمسؤولية تجاه السلوك الإنساني الصادر من الذات، ومن ثم البحث عن النية في ذلك السلوك، ومن بعد ذلك تنبثق معالم الضمير كخير داخلي وشكل أخلاقي⁽⁴¹²⁾.

ونصل إلى المرحلة الثالثة في الروح الموضوعي، وهي الأهم، وهي مرحلة الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية، إذ من خلالها تخرج الدولة كنتاج لجدلية نسقية ثلاثية - هيغلية. والحياة الأخلاقية هي: "الاستعداد الذاتي لان يصطبغ المرء بما هو حق في ذاته"⁽⁴¹³⁾، يعني انما التطبيق لمفهوم الحق انطلاقاً من ارادة ذاتية. وفي هذه المرحلة، كما اعتدنا مع هيغل، نجد أنها تستتبع ورائها ثلاثة أطراف ترابعية، كمراحل هي الأخرى، وهي:

1- الأسرة: وتتسم الأسرة، بالحب بصفة خاصة، والحب هو شعور الروح بوحدها الخاصة. ومن هنا نجد أن المرء في الأسرة يشعر بأنه يمتلك وعياً ذاتياً بفرديته داخل هذه الوحدة التي هي الماهية المطلقة لذاته، والنتيجة هي أن المرء لا يشعر داخل الأسرة أنه شخص مستقل بل عضواً فيها⁽⁴¹⁴⁾.

2- المجتمع المدني: ويمثل الشخص العيني في موضوع غاياته الجزئية، والذي يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى، لكي يشبع كل

منهم حاجاته عبر الآخر، وهذا السعي المتبادل لتحقيق الغايات الأنانية،
لتشكيل نظام من الاعتماد المتبادل وبوضعه القانوني، الذي يضمن حياة
الأفراد وسعادتهم وحقوقهم، هو المجتمع المدني بوصفه مقدمة لظهور
الدولة. (415)

وداخل المجتمع المدني توجد ثلاث لحظات هي:
أولاً: وجود الحاجة وضرورة إشباعها من قبل الأفراد عبر التبادل مع إشباع
رغبات الآخرين.

ثانياً: وجود تحقق فعلي لمبدأ الحرية الكلي، عبر حماية الملكية بوساطة ممارسة
العدالة، أو وجود الهيئة القضائية بصفة عامة.

ثالثاً: الوقاية من الجوانب العرضية التي يتضمنها نظام الحاجات وطريقة
ممارسة العدالة، عبر رعاية مصالح الجزئية الخاصة وكأنها مصلحة مشتركة، وذلك
يتم بوجود الشرطة والنقابات.

وهنا تهيكل مؤسسات الدولة، وتبدو شبه ظاهرة للعيان.
الدولة: هي: "الوجود الفعلي للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي من
حيث هو إرادة جوهرية تتجلى، وتظهر، وتعرف، وتفكر في ذاتها، وتنجز ماتعرف
بمقدار ماتعرف، وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون، وعلى نحو غير
مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أن الوعي الذاتي بفضل
ميله تجاه الدولة يجد فيها... حريته الجوهرية" (416).

وتبين التحولات بين هذه المراحل الثلاث عبر الآتي:
إن الحقوق في الأسرة هي حقوق كلية والمطالب والدفاعات كلية كذلك،
لأنها تنطلق من مبدأ الحفاظ على كلية الأسرة، وليس للفرد وجود مستقل، وإرادة
حرة مستقلة فيها. ومن تفكك الأسرة، الذي ينتج عن زواج آخر للأبناء، أو بلوغ
سن الرشد، ومرور الأبناء بدور التربية والتنشئة داخل الأسرة، يخرج الأفراد إلى
المجتمع المدني، الذي يشكل إرادات منفردة منعزلة لمجموعة من الذوات التي
استقلت عن مجموعة من الأسر، وهذه الإرادات تبقى جزئية متضاربة المصالح،
وتنظر إلى الآخر على أنه شر لأبد منه (417).

ومما تعنيه الحياة الأخلاقية، عند هيغل، المجتمع بمجموع محدداته: النظامان المندجان من الأسرة والمجتمع المدني، والمبدأ اللازم لتوحيد هذا المجتمع وهو الدولة. "ففي الحياة الأخلاقية، وعبرها- النظام المفتوح، المتمفصل، المشع، ذو التمثلات الجماعية، والقيم والعادات المنظمة للحياة اليومية، ذو السلطات الذاتية والموضوعية المحددة للسلوك، والمؤسسات المنظمة للتدفقات الرمزية والروحية للجماعة، والأعمال والأفعال الناجمة عن هذا السياق-، يمتزج أولاً مفهوم التاريخ العام، بدقة، كحركة موحدة لها اتجاه ومعنى، ومفهوم الشعب كتسجيد، في عصر ما، عابراً أساساً لهذا المعنى؛ ويتأسس مفهوم الجماعة السياسية (أو المجتمع)- التي تُعدُّ "الواحد" الذي يُمثل الشعب فيه صورة المتعدد- والتنوع اللامحدود للإرادات الذاتية، التي كان ينبغي عليها أن تلغي بعضها بعضاً، ومع ذلك تصنع نتيجة؛ ويتوحد الطموح الروحي لهذه الجماعة في مشروع عظمة أو مجد- ديني، جمالي، سياسي، إلخ- والصراعات اليومية حول إشباع الحاجات من أجل البقاء أو الحياة الأفضل؛ وتتداخل... الأعمال التجريبية للأبطال،... والفكر الذي يتحقق فيها" (418).

ومما سبق، تتبين مسوغات الانتقال لكلّي يهضم الجزئيات داخله، ففي معالجة الانتهاكات أو التضاربات والتصارعات بين مرحلة الكلّية الأسرية والجزئية المجتمعية (المجتمع المدني) تظهر الحاجة إلى الكلّي، أو الفرد الحقيقي وهو الدولة، الذي يعني أن الحياة الحقيقية للأجزاء وهم الأفراد، إنما توجد في حياة الكل الذي هو الدولة، والاتحاد معها بهوية واحدة، وبذلك تكون الدولة هي الفرد الخالد المحذوف الصفات العرضية والوقتيّة والمركز على ماهو كلّي فيه (419).

- مقومات الدولة:

تقوم الدولة عند هيغل على أساس القانون، الذي يمثل العقلانية، ويجب التركيز هنا على أننا إن قلنا: إن "ماهية الدولة هي القانون، [فإننا] لانقول قانون الأقوى، أو قانون الرغبة، أو قانون الرؤية الطبيعية، بل قانون العقل؛ الذي به يمكن لكل كائن عاقل أن يتعرف على إرادته العاقلة، صحيح أن الدولة تظهر لدوائر

الحق الفردي، والعائلة، وحتى دائرة مجتمع العمل، كضرورة خارجية، كقوة عليا؛ لكن من جهة أخرى، الدولة هي الغاية الملازمة لهذه الدوائر، وقوتها تكمن في وحدة هدفها النهائي الكلي، والمصالح الخاصة لأفرادها⁽⁴²⁰⁾.

كما أن الدولة عند هيغل، تقوم على الحرية كمبدأ وعمل، وذلك لأنها تتشكل على أساس الإرادة، ضمن فلسفة الحق، والتي ماهيتها الأساسية الحرية⁽⁴²¹⁾، والدولة الفضلى بنظر هيغل هي الملكية الدستورية، لأنها مركزية وقوية من جانب إدارتها، ولامركزية من جانب المصالح الاقتصادية، وهي دولة بلا تدخل ديني، وهي ذات سيادة مطلقة في الداخل والخارج، وهذه هي الدولة الحديثة⁽⁴²²⁾. ويفهم هيغل الدولة في مرحلتها هذه، والتي تعد مرحلة انتقالية إلى الدولة العالمية، على شكل دولة ملكية دستورية، لأن المبدأ الذي يقرر السيادة لا يمكن أن يكون إلا في ملك، ويمكن قبول تعيينه بالولادة أو أي أسلوب آخر. وتشكيلات السلطة حكومية والسلطة التشريعية والملك، هي قواعد تركز عليها الدولة وتمثل قاعدة لها، وهي ليست شيئاً آخر غير تداول للسلطة العقلانية التي تسعى للتوليف بين المصالح العامة والمصالح الخاصة⁽⁴²³⁾.

– علاقة الدين بالدولة:

يرى هيغل أن العلاقة بين الدولة والدين يمكن تحديدها بصورة بسيطة هي: أنه من الطبيعي أن تقوم الدولة بتأدية واجبها تجاه المؤسسة الدينية (الكنيسة)، من الحماية والمساعدة لتحقيق غاياتها الدينية. وما دام الدين عنصراً متكاملاً، ويقوم بغرس الأحاسيس بالوحدة في نفوس الناس، فإن على الدولة أن تطلب من جميع المواطنين أن ينضموا إلى المؤسسة الدينية، مهما كان نوعها، ولا يمكن للدولة أن تفرض أو تتدخل في نوع الاعتقاد والفكر الديني، لأنها أفكار خاصة بالأفراد⁽⁴²⁴⁾، ولذلك نجده يقول: "إن الدولة التي تكون قوية بسبب نضج تنظيمها تستطيع أن تكون تحررية أكثر في موضوع مضمون الدين هذا، بل أنها تستطيع أن تتغاضى تماماً عن تفاصيل الممارسات الدينية المرتبطة به، وهي تستطيع أن تتسامح أيضاً مع نحل أخرى (وان كان ذلك يتوقف بالطبع على اعضائها) تقوم على أسس دينية مختلفة"⁽⁴²⁵⁾

ويزيد هيغل على ذلك، رأياً في "أن الدولة لا بد أن تستمد تبريرها من الدين، فالفكرة في حالة الدين هي الروح في جوائية القلب، لكن هذه الفكرة نفسها هي التي تعطي لنفسها صورة أرضية دنيوية وهي صورة الدولة، تضع لنفسها تجسيدا واقعاً فعلياً للمعرفة والإدراك... إن الناس ينبغي عليهم إحترام الدولة، أي هذا الكل الذين هم أعضاؤه وأطرافه، فإن أفضل وسيلة لإحداث هذه النتيجة هي أن نقدم لهم استبصاراً فلسفياً عن ماهية الدولة، ورغم أنه في حالة غياب هذا الاستبصار، فإن الإطار الديني للروح قد يؤدي إلى هذه النتيجة نفسها، ولهذا السبب فإن الدولة قد تكون بحاجة إلى الدين وإلى الإيمان، غير أن الدولة تظل، مع ذلك متميزة عن الدين، مادام كل ماتزعه وتدعيه، أي كان، فإنها تزعمه في صورة واجب قانوني ومشروع"⁽⁴²⁶⁾.

- خلاصة:

مما سبق يتبين أن الدولة لا تقف عند هذا الحد، بل تأخذ في جدل مستمر تطورها نحو العلاقات بالدول الأخرى، ومن ثم تحقيقها في مسار تاريخي عام، ويظهر هنا البعد الفلسفي الهيغلي للسياسة، متجلياً على شكل بعد من أبعاد فلسفة التاريخ، إلا أنها مع هيغل فلسفة تاريخ الروح أو الفكر، وتموضعاته، وجدله. يبقى أن نعيد ترتيب أوراق فلسفة هيغل السياسية في إطار حدثائوته، وبشكل ملخص:

- 1- العقل هو معيار الدولة في نشوءها وممارستها.
- 2- القانون هو الإطار الذي ينشأ من منظومة الحقوق، عبر جدلية طبيعية، خاضعة لفلسفة تطور الفكر أو الروح.
- 3- الدولة نتاج طبيعي لجدل الأسرة والمجتمع المدني، جدل الحق الكلي والحق الخاص، ونشوء فرد يجمع بين الاثنين هو الكل أو الدولة.
- 4- إن فلسفة التاريخ الهيغلي بقدر ما تمثل من حتمية تطور الروح عبر نسق محدد، إلا أنها تمثل ببعدها الآخر، الطموح نحو التقدم الإنساني، وتحقيق الروح لذاتها عبر مطلقات الفكر الإنساني (الدين، والفلسفة، والفن)،

وكأنما هي تحاكي فلسفة التاريخ الكانطية، إلا أنّها مع هيغل تحكي عن الإرادة الخارجيّة وتحددها وكيفية تموضعها في إرادة الإنسان لتحقيق ذلك التقدم.

5- إنّ الحرية هي أساس كل موضوع الحق، وتأسيسه للسياسة كنظرية في الدولة.

7- كارل ماركس Karl Marx (1818-1883):

الدولة: نتاجاً للصراع والتفوق الطبقي.

والشيوعية هي تجسيد التحرر الإنساني.

فيلسوف واقتصادي ألماني ولد من أب متحول دينياً إلى البروتستانتية وأم بقت على يهوديتها إلى فترة طويلة، بالرغم من تحول زوجها، لأسباب تتعلق بالمهنة. ثم تحولت هي وأولادها السبعة إلى البروتستانتية، وماركس في عامه السابع. اختار ماركس التعليم مهنة له، بعد حياة مرحلة في دراسة الحقوق والفلسفة. أكمل الدكتوراه في الفلسفة في 1841، بأطروحته المعنونة: "الفرق في فلسفة الطبيعة بين ديمقريطس وأبيقور". انتقل لباريس، بعد محنة اقتصادية، وعاش منزوياً فيها، وفي مطلع 1845 طُرد ماركس من باريس بطلب من الحكومة البروسية. فتوجه إلى بروكسل. كان أنجلز هو الداعم المالي والمعنوي لماركس، فكان المخلص له في أكثر من مآزق اقتصادي، والمؤازر له في نتاجه التألفي والفكري، والمواقف السياسية كذلك. وبعد أن أخذت الحركة العمالية، في هذه المرحلة، طابع الحركة الدولية، أسس ماركس وأنجلز في بروكسل عام 1846م لجان المكاتب الشيوعية التابعة لرابطة العادلين في لندن، وفي مؤتمرها المنعقد في لندن عام 1847م، والذي لم يكن ماركس حاضراً فيه، بل حضره أنجلز، تحولت هذه العصبة لتصبح (عصبة الشيوعيين) بناءً على اقتراح من أنجلز الذي اشترك مع ماركس في وضع النظام الخاص للعصبة الجديدة وبيانها، الذي نشر عام 1848م باسم (البيان الشيوعي)، أو إنجيل البروليتاريا العالمية. في 1848 طُرد ماركس من بلجيكا "بروكسل" فعاد إلى ألمانيا، فتلقى مرة أخرى أمراً بمغادرتها، فذهب إلى فرنسا مرة ثانية، ولم يبقَ فيها إلا شهرين فطُرد أيضاً، فانتقل إلى إنكلترا بعد ضاقت به السبل. وعاش ماركس عيشة معاناة من سوء الغذاء والسكن ووطأة الديون، إلى أن توفي. (427)

أنجز ماركس مجموعة من الكتابات، شاركه في بعضها أنجلز وآخرون، منها: "نقد فلسفة الحق (أو الدولة) عند هيغل"، و"مخطوطات الاقتصاد السياسي" والفلسفة" المعروف بـ "مخطوطات 1844"، و"العائلة المقدسة: أو نقد النقد النقدي" الذي كتبه بالتعاون مع أنجلز ونشر عام 1845م، و"الأيدولوجية الألمانية" الذي كتبه بالاشتراك مع أنجلز وهس عام 1846م، و"بؤس الفلسفة" ونشر عام 1847م، و"البيان الشيوعي" الذي حرره بالتعاون مع أنجلز ونشر في لندن عام 1848م، و"رأس المال" وبدأ بنشره عام 1867م.

توفرت لماركس مصادره الفكرية الأساسية الثلاثة: الفلسفة الألمانية، والإشتراكية الطوباوية الفرنسية، والاقتصادية السياسية الإنجليزية، التي مزجها جميعاً في صياغة وتركيب جديدة أنتجت المنتظم الفكري الذي نعرفه اليوم تحت مسمى الفكر الماركسي.

– التاريخ والاقتصاد والسياسة عن ماركس:

يقوم فكر ماركس على الجدل، بصورته المادية، في مخالفة للجدل الهيغليّ الروحيّ، وينقسم إلى قواعد منها: المادية الجدلية والمادية التاريخية، وهما صلب الفهم الماركسي للحياة والواقع والإنسان والتاريخ، ومايهما هو الجزء المخصص لتفسير التاريخ إذ يتم فيه تناول تطورات المجتمع، ومن ثم ظهور التنظيمات السياسية. وهو الجزء المسمى بالمادية التاريخية؛ والتي تعتمد على ماتنتجه التغيرات في قوى الإنتاج من ملائمة أو تجاوز مع علاقات الإنتاج، وتعني قوى الإنتاج "علاقة الإنسان بالطبيعة وأدواتها"، أما علاقات الإنتاج فتعني "علاقة الإنسان بغيره، وفق رابطة العمل وطبيعته"، وكل ذلك في إطار فهم سيرورة التاريخ، وامكان التخلص من التفاوتات لإنجاز مشروع الشيوعية العلمية.

يقول ماركس: "إن المراحل المختلفة لتطور تقسيم العمل تمثل بالضبط أشكالاً مختلفة للملكية؛ وبكلام آخر، فإن كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته"⁽¹²⁸⁾، وبما أن ما يحدد الحركة التاريخية هو العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج،

فإنّ وعيهم، بالتالي، هو نتاج لما هو عليه حالهم "الاجتماعي الاقتصادي"؛ ولذلك فإنّ "أفراداً معينين، أصحاب نشاط إنتاجي وفق نمط معين، يدخلون في علاقات اجتماعية وسياسية معينة. ويجب في كل حالة على إنفراد أن تبين المشاهدة التجريبية، التي تقتصر على المعطيات الواقعية وحدها في الحقائق، وبدون أي تخمين أو تضليل، الرابطة بين البنية السياسية والاجتماعية والإنتاج. إنّ البنية الاجتماعية والدولة تنشآن باستمرار من التطور الحيوي لأفراد معينين، لكن هؤلاء الأفراد لا كما يمكن أن يظهرُوا في تصورهم الخاص أو تصور الغير، بل كما هم في الواقع، يعني كما يعملون وينتجون مادياً، وبالتالي، كما يفعلون على أسس وفي شروط معينة ومستقلة عن إرادتهم" (429).

ضمن ماركس في البيان الشيوعي أفكاراً صريحة في تشخيص المحرك الأساس للتاريخ، وهو الصراع الطبقي، إذ "ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات. فالحر والعبد، والنبيل والعامي، والبارون (الاقطاعي) والقرن، ومعلم الحرفة والصانع، وباختصار: فالظالمون والمظلومون، المتعارضون دوماً، خاضوا صراعاً لا ينتهي صريحاً تارة ومستتراً تارة أخرى، صراعاً ينتهي دائماً إما بتغيير المجتمع كله تغييراً ثورياً وإما باختيار كلتا الطبقتين المتصارعتين" (430).

ونتيجة لذلك، نجد ماركس يحدد التركيبات الاقتصادية - الاجتماعية تاريخياً بخمس هي (431):

- 1- المجتمع البدائي.
- 2- العبودية.
- 3- الإقطاعية.
- 4- الرأسمالية.
- 5- الشيوعية، وأولى مراحلها الاشتراكية.

1 - المجتمع البدائي:

كانت جميع أدوات العمل، المسماة بقوى الإنتاج، بسيطة في هذا المجتمع، كالفأس والرمح، والقوس والسهم فيما بعد. أمّا علاقات الإنتاج الاجتماعية فقد

كانت متناسبة مع طبيعة المظهر البسيط لقوى الإنتاج. لذلك، كانت الجهود المشتركة، بين أفراد هذا المجتمع، تعمل من أجل الحفاظ على ماهو ضروري عن طريق الصراع مع الطبيعة. ولم يكن في هذا المجتمع أي استغلال أو ظهور لتفاوت في العلاقة بين أفراد المجتمع ووسائل إنتاجهم. وطالما أن الاستغلال لم يوجد بعد فإنه لا مبرر لهم لقيام سلطة سياسية قسرية. ولذلك، كانت الشؤون العامة توكل إلى الأكبر سناً أو الأكثر خبرة في ذلك المجتمع. وكان غط المعيشة يعتمد على الصيد بالنسبة للرجال، والزراعة بالنسبة للنساء، علاوة على مهمتهن في الاقتصاد المنزلي وجمع الخضار لطعام الأسرة. كان نظاماً أمومياً.

لكن التطور في قوى الإنتاج أدى إلى الانحلال في المجتمع البدائي، وذلك عبر تبدل الأدوات الحجرية بأدوات معدنية كالحراث، والرؤوس المعدنية للمراح والسهام، وبدأ مع ذلك تدريجياً تقسيم العمل: إلى الزراعة، والصناعات اليدوية. كما بدأ التبدل في غط المعيشة من الاعتماد على الصيد إلى تربية المواشي، وتعززت مكانة الرجل، أي تبدل النظام الأمومي بالنظام الأبوي. وبظهور العائلة الموحدة، عبر الزواج، بدأ الاستقلال الاقتصادي وظهرت الملكية الخاصة. وهنا بدأت لحظة ظهور المجتمع الثاني وهو مجتمع العبودية.

2- مجتمع العبودية:

تتميز علاقات الإنتاج في هذا المجتمع بأن نظام الملكية الخاصة لايشتمل على وسائل الإنتاج فقط، وإنما يمتد ليشمل المنتجين أنفسهم. فحل محل التضامن والتعاون في المجتمع البدائي نوعاً من الاستغلال والاضطهاد لقسم من الشعب، وبذلك تحول المجتمع إلى طبقات متصارعة، ولأجل القضاء على العبيد أنشأ جهاز القمع المسمى بالدولة، والتي حلت مكان الموجهين في المجتمع البدائي، وبذلك كانت الدولة تمثل مصالح الطبقة الموجهة. وفي هذا المجتمع بدأ ظهور العمل على قسمين: زراعي في الريف، وصناعي في المدن. وبعد ذلك بدأ هذا المجتمع بالانهيار مع غزوات القبائل البربرية المجاورة لأنظمة العبودية المنهارة، بسبب الصراعات الداخلية الكبيرة، ليحل محله شكل جديد هو النظام الإقطاعي.

3- مجتمع الإقطاع:

في هذا المجتمع توجد ملكية فردية لوسائل الإنتاج "قوى الإنتاج" إلا أن الفلاحين مرتبطين بالأسياذ الإقطاعيين وبالأرض التي يزرعونها. لكن تبعيتهم هذه ليست ملكية مطلقة للإقطاعيين، لأن الفلاحين يمتلكون أدوات العمل وقسماً من الأرض، ولديهم الامكانية في العمل خارج أوقات العمل المطلوبة من الإقطاعيين. وفي هذا المجتمع عرفت التجارة والصناعة نهضة كبيرة، وبدا الرفاه ظاهراً في المدن. وفي هذا المجتمع تظهر الطبقتين المتصارعتين بشكل: الإقطاعيين والأقنان "عبيد الأرض". وكان الإقطاعيون فيه يمتلكون السلطة السياسية وأدوات القمع لمن يخرج عليها، وسلطة لإصدار التشريعات الخاصة بذلك. وبسبب تعقد تقسيم العمل والتجارة المتوسعة وتطور قوى الإنتاج فقد بلغت أزمات هذا المجتمع حداً لم تستطع إمكانية هذا النظام الإقطاعي مجاراته. ومع ظهور حاجة جديدة للأسواق الحرة والاصطدام بالحوازر الكمركية، والحاجة المتجددة للأيدي العاملة مع وجود حالة الأقنان المرتبطين بالأرض، في كل هذا الحال ظهر عصر الثورات البرجوازية، التي أرادت أن تحل التناقضات الناجمة من استياء الطبقات الفقيرة والأقنان، فظهر شكل جديد في المجتمع وهو الرأسمالية.

4- الرأسمالية:

أدت الثورة البرجوازية إلى ظهور النظام الرأسمالي. وفي هذا النظام كانت علاقات الإنتاج قائمة أيضاً على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، إلا أنها أوجدت لها مجالاً أوسع للأزدهار والتطور في قوى الإنتاج، وذلك عبر الصناعة الميكانيكية واستعمال الآلة البخارية والمحرك الكهربائي. وأصبح تقسيم العمل متسع النطاق ليصنع بذلك سوقاً اقتصادية عالمية. وعلى الصعيد الاجتماعي بدأت الطبقات المتصارعة بعنوان: الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة. فقد أصبحت الطبقة العاملة أكثر استقلالاً من حال الأقنان في المجتمع الإقطاعي. أما السلطة السياسية في هذا المجتمع فقد طرأ عليها تغيير أيضاً، إذ حل محل الطغيان، الواضح والمكشوف، نوعاً آخر من الطغيان المستتر بالديمقراطية البرجوازية؛ فالمناداة بالحرية

والمساواة أمام القانون قد تحول إلى مصلحة الطبقة المسيطرة، لأن المساواة الاقتصادية مفقودة.

وبسبب تطور النظام الرأسمالي نفسه تظهر مجموعة من الأزمات الاقتصادية الدورية التي لا يمكن مجاهاتها، وكان التناقض بين الطابع الاجتماعي للإنتاج والطابع الفردي للملكية هو الذي دفع إلى قيام الثورة الاشتراكية لأجل حل هذا التناقض.

5- الاشتراكية والشيوعية:

تمثل الاشتراكية سمة للمجتمع الذي تظهر فيه الملكية بصفة جماعية لوسائل الإنتاج، وتكون العلاقات الإنتاجية متخلصة من الآثار السلبية للنزاعات عبر التعاون والتساند الكاملين؛ وتصبح منسجمة مع تطور قوى الإنتاج. فالصفة الجماعية للإنتاج تقابلها صفة جماعية للملكية ووسائل الإنتاج. ويصبح بذلك كل عامل مهتماً بزيادة الإنتاج، لأنه يعود عليه بالمصلحة بوصفه جزءاً من الجماعة. وهنا يكون التحول من نمط الملكية الخاصة، تلك الملكية التي وصف ماركس حال الإنسان فيها بقوله: "في إطار الملكية الخاصة... كل إنسان يجهد لكي يخلق للآخر حاجة جديدة لإرغامه على تضحية جديدة، ووضعه في تبعية جديدة، ودفعه إلى نمط جديد من التمتع؛ وبالتالي من الخراب الاقتصادي". كل يسعى إلى خلق قوة جوهرية غريبة تسيطر على البشر الآخرين، ليجد فيها إشباع حاجته الأنانية الخاصة. مع كتلة الموضوعات، يزداد إذن سلطان الموجودات الغريبة التي يخضع لها الإنسان، وكل منتج جديد يعزز أيضاً الخداع المتبادل والنهب المتبادل. ويصبح الإنسان بهذا القدر أكثر فقراً كإنسان، وأكثر حاجة للمال كي يجعل نفسه سيداً على الموجود العادي" (432).

وفي هذه المرحلة تكون السلطة السياسية بيد العمال عبر مفهوم "ديكتاتورية البروليتاريا"، وهذه الديكتاتورية لديها مهمة أولى بمواجهة الدولة القائمة "والتي تبقى على وحدة العلاقة الرابطة بين الطاقات الاجتماعية وتبقي في حالة من العجز القوى الإنتاجية المسيطر عليها (بالقوة وباستقلالية القطاع الحقوقي - الشكلي) هي تدمير هذه الآلة. وفي حين لم تعمل جميع الثورات إلا على تحسين هذه الآلة، بدل

تخطيطها، فإنّ ديكتاتورية البروليتاريا ستحطمها"⁽⁴³³⁾. لكن ذلك التحطيم يجب أن لا يكون على مستوى البنية الفوقية للنظام السياسي بل في بناء التحتية وأأسسه، لذلك نجد ماركس يقول: "إذا ما أسقطت البروليتاريا السلطة السياسية للبرجوازية فسيكون انتصارها عابراً، وسيكون لفترة في خدمة الثورة البرجوازية... طالما أن الظروف المادية، التي تحتم إزالة غط الإنتاج البرجوازي، وبالتالي الإطاحة النهائية بسلطة البرجوازية السياسية، لم تتوفر بعد في مجرى التاريخ وحركته"⁽⁴³⁴⁾.

وقد تلجأ البروليتاريا في هذه المرحلة إلى اعتماد آليات النظام البرجوازي في الأجهزة الديمقراطية، من أجل خلق مرحلة انتقالية نحو السيطرة التامة للبروليتارية، وذلك كله لغاية خلق المجتمع اللاتبقي، وهذه المرحلة تحتاج إلى مرحلة لاحقة عليها لغرض جعل كل إنسان يقوم، بشكل عفوي، بالذي يرغب به، ويتناسب مع قابلياته؛ وتلك المرحلة هي الشيوعية. وفي الحال الاشتراكي "لا يمكن إلغاء الدولة.. ولا يمكن لها أن تضحل، إلا في مجتمع لا تسيطر عليه مدة استخدام قوة العمل، بل تطور الفرد الاجتماعي، وتطور قدراته على السيطرة وعلى إدراك الطبيعة، ومن ضمنها الطبيعة الاجتماعية. وما أن يصبح المنتجون غير مجبرين على مبادلة المنتجات كسلع، وعندما لا يقدم توزيع الوظائف الاجتماعية العامة مجالاً للاستغلال والهيمنة، عند ذاك تنتهي السياسة الخالصة، وتحل مكانها ممارسة جديدة للسياسة المركزة على تطوير علاقات إنتاج جديدة"⁽⁴³⁵⁾. وذلك إنما ينتج عن مجتمع الاشتراكية الذي سيتم من خلاله القضاء على النزاعات في التطور التاريخي للبشرية بسبب تغير نمط الملكية، وينجز التحول الثوري بإتجاه الشيوعية، بعد حل الدولة. وتكون الشيوعية هي المرحلة التي تزول فيها الطبقات زوالاً كلياً، ويصبح البشر كلهم متساوين اقتصادياً. ويصف ماركس الشيوعية بقوله: "هي إذن اللحظة الواقعية لانعتاق الإنسان واسترجاعه لذاته، اللحظة الضرورية لتطور التاريخ القادم. الشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الحركي للمستقبل القريب"⁽⁴³⁶⁾، وذلك لازمة تنبئة من ماركس على أسس، تصورها ماركس، علمية وتخضع لجدل التاريخ كما مر مع سردنا السابق.

– الدين والمواطنة: بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني عند ماركس:

يقول ماركس: إنَّ الإنسان لم يحرر من الدين وإنَّما حصل على الحرية الدينية. لم يحرر من الملكية وإنَّما حصل على حرية الملكية، لم يحرر من أنانيّة المهنة وإنَّما حصل على حرية المهنة⁽⁴³⁷⁾. ومن هذا النص يمكن أن نفهم رأي ماركس في المواطنة وحقوق الإنسان، وعلاقة ذلك بالعمل والدين، عبر منطقيّ: التحرر السياسيّ والتحرر الإنسانيّ.

يبدأ ماركس بمعالجة التحرر انطلاقاً من موضوع الدين وعلاقته بالدولة، فيرى أنَّ وجود الدين هو وجود لتقص، فإنَّ مصدر هذا النقص يعود للدين كظاهرة للمحدودية الدينية وحسب. أي أنَّه محدد لديويتنا، ومن ذلك فإنَّنا نفسر اللاموضوعيّة الدينية للمواطنين الأحرار بلاموضوعيتهم الدينية. فالحواجر التي يضعها الناس على أنفسهم بوصفها الدين تجعلهم لا يدركون ماهو خارج القيود الناتجة على ماهو دينوي للإنسان. ولا يدعي ماركس أنَّ عليهم ان يتخلوا عن محدوديتهم الدينية، ليزيلوا حواجزهم الدينية. بل يزعم أنَّهم سيتخلون عن محدوديتهم الدينية حالما يزيلون حواجزهم الدينية، وبذلك فهو لا يحول المسائل الدينية إلى مسائل لاهوتية، وانما اللاهوتية إلى دينوية⁽⁴³⁸⁾، وبذلك، فالأساس في نقد الدين يجب أن لا يكون بإقالته من الوضع السياسيّ، بل بمعالجته في جذوره، حتى لو بدا التحرر السياسيّ متخلصاً منه في السّلطة، لكن الذي يجب هو: الخلاص من الدين، لكي لا تخيل الدولة، التي هي شأن دينوي، إلى ماهو شأن دينيّ لاهوتيّ. فالنقد يجب أن يكون من الواقع الدينيّ إلى كل ما يتصور بأنَّه لاهوتيّ. ويجب أن نعلم أنَّ التحرر السياسيّ الذي يُنشد من قبل المجتمع البرجوازي وسلطته ليس تحرراً إنسانياً حقيقياً، لأنَّ التحرر السياسيّ من الدين ليس هو "التحرر من الدين المطبق والخالٍ من التناقضات، ولأنَّ التحرر السياسيّ ليس الأسلوب المطبق والخالٍ من التناقضات للتحرر البشري"⁽⁴³⁹⁾. وعليه، فالتحرر السياسيّ نفسه مليء بالتناقضات، ولم يصل إلى وضع التحرر الإنسانيّ التام. والهدف من أن "يتحرر

الإنسان سياسياً من الدين بإقصائه من الحق العام إلى الحق الخاص. إنّه لا يعود روح الدولة، - حيث يتصرف الإنسان، ولو بطريقة محدودة وضمن شكل خاص وفي مجال خاص، ككائن نوعي، بالإشتراك مع الناس الآخرين - وإنّما يكون قد أصبح روح المجتمع البرجوازي وبمجال الأنانية وحرب الجميع ضد الجميع. إنّه لم يعد جوهر المجموع وإنّما جوهر الاختلاف⁽⁴⁴⁰⁾، وبذلك فالأنانية هي سمة المجتمع البرجوازي وهو سيحتفظ بالدين حتى لو توفر النقد والتحرر السياسي من الدين، فهو سيحتفظ به تحت نفس العنوان في داخل بنية المجتمع، ومن هنا كان تصريح ماركس بضرورة معالجته وإقالته من روح المجتمع وجذوره. وكذلك سيناقش ماركس مفهوم حقوق الإنسان بوصفه المعالجة الخاطئة الثانية للتحرر السياسي.

- حقوق الإنسان ليست حقوق المواطن:

يرى ماركس أن "ما يسمى بحقوق الإنسان وهي خلاف حقوق المواطن، ليست سوى حقوق أعضاء المجتمع البرجوازي، هذا يعني الإنسان الأناني، الإنسان المنفصل عن الناس وعن المجموع"⁽⁴⁴¹⁾، وبما أن حقوق الإنسان تؤكد على الحقوق الطبيعية من: مساواة وأمن وحرية، نجد أن ماركس ينبري لتحليلها وكشف خباياها ليربطها بالملكية الخاصة في نهاية الأمر؛ إذ يرى أن "حق الإنسان في الحرية لا يستند إلى ارتباط الإنسان بالإنسان بل بالأحرى إلى انفصال الإنسان عن الإنسان. إنّه حق هذا الانفصال، حق المحدودية، محدودية الفرد بذاته،... إن الاستخدام العملي لحق الإنسان في الحرية هو حق الإنسان في الملكية الخاصة"⁽⁴⁴²⁾. أما عن المساواة فيرى ماركس أنّها "ليست سوى المساواة في الحرية التي سبق وصفها، ألا وهي: أن يُنظر إلى كل إنسان بصورة متساوية كوحدة قائمة بذاته"⁽⁴⁴³⁾، لذلك، هو تجسيد لما في الحرية من فردانية وملكية خاصة، أما عن الأمن فماركس يعتقد أنّه "أعلى مفهوم للمجتمع البرجوازي، مفهوم الشرطة. إن المجتمع بأكمله موجود فقط ليكفل كل من أعضائه المحافظة على شخصه وحقوقه وملكيته... لا يرتقي المجتمع البرجوازي من خلال مفهوم الأمن فوق أنانيته، فالأمن هو، بالأحرى، ضمان أنانيته"⁽⁴⁴⁴⁾. إذن فالحرية والمساواة والأمن ما هي إلا تجسيدات للفعل البرجوازي السياسي.

– التحرر الإنساني بالخلاص من الأنانية والفردية،

وليس بالتحرر السياسي:

يرى ماركس أن "التحرر السياسي هو تقليص الإنسان إلى عضو في المجتمع البرجوازي، أي إلى الفرد الأناني المستقل من جهة، وإلى المواطن المعنوي من جهة أخرى. حين يستعيد الإنسان، الفرد الحقيقي المواطن المجرد إلى ذاته ويكون قد أصبح فرد في حياته التجريبية، في عمله الفردي وعلاقاته الفردية كائناً نوعياً وحسب، حين يكون الإنسان قد تعرف على قواه الخاصة كقوى اجتماعية ونظمها، فلا تنفصل القوة الاجتماعية في هيئة قوة سياسية، عندها فقط يكون التحرر الإنساني قد تحقق"⁽⁴⁴⁵⁾، وهذا التحقق لا يكون، كما قلنا في البداية، إلا بإلغاء الملكية الخاصة وأنانية الفرد، والتحصيل على الذات كنوع إنساني يتقوم بالمجموع، وذلك كله لا يتم إلا في المجتمع الشيوعي: المجتمع اللاتبقي.

الفلسفة السياسيّة المعاصرة:

انعطافات نحو استعادة الفعل السياسي الديمقراطي وتأسيسات العدالة:

تُعدّ الحقبة المعاصرة الغربيّة (مع بدايات القرن العشرين) أشدّ الحقب نقاشاً واختلافاً وبكلمة أخرى: أشدّ صراعاً، في النظريات السياسيّة، والمذاهب والأيدولوجيات، وكذلك في الفلسفات السياسيّة التي تمثل أفراداً أو مجتمعات. أما المعاصرة العربيّة فلم تجد لها فرصة للتنفس في مطلع القرن العشرين لخضوع الدول العربيّة لإستعمارات وإحتلالات وإنتدابات عدة، جعلتُ المركز الغربيّ هو المهيمن والمسيطر في تحديد معالم فلسفتها وسلوكها السياسيّ، وحتى اليوم، وبعد دخولنا الألفية الثالثة، نجد أنّ الشرق العربيّ لا يزال راضخاً لركامات إستعماريّة في خطابه لم يستطع التحرر منها، وإنْ تحرر في بعض الحركات التمردية أو الثوريّة، في الثلث أو النصف الأول من القرن العشرين أو في حركات أو تمردات الألفية الثالثة الأخيرة، فإنّها إنّما كانتْ اتخذاً لنموذج غربيّ على حساب آخر، ماخلى بعض التوجهات إلى اختراع رؤية ذات صلة بسيطة بالفلسفة السياسيّة، واستطاعتْ أنْ تمثل نموذجاً سياسياً فيها، كما في الأنظمة السياسيّة الأصولية الدينيّة.

ويمكننا أنْ نكشف عن خطين رئيسيين، في الفلسفة السياسيّة الغربيّة المعاصرة: أحدهما مامثل قوة وهيمنة قبل الحرب الباردة، والثاني مابعد نهايتها، والأول مثل المعسكر الاشتراكي والآخر المعسكر الرأسمالي، وهو تصنيف سياسيّ تبعاً للأيدولوجيا الاقتصاديّة، بالرغم من وجود خطوط أخرى أقلّ زخماً وجمهوراً يمكنها أن تكون هجينة منهما، أو ناقدة لممارسة النظامين، كما في بعض

الانجهاات الداعية للديمقراطيات معدلة، وأخرى وجودية وغيرها ثورية لاعنفية. وسنقف في كتابنا على المنجزين عبر نماذج مختارة لأغراض تتعلق بهدف الكتاب المنهجي، ونحن نعلم أنه غرضٌ سيتجاوز الكثير من النماذج التي نأمل أن نجد فرصة أخرى لتسليط الضوء عليها، وأقصد بذلك الفلسفة الماركسية السوفيتية، وسنتناول منجز بوبر السياسي في تأسيس الليبرالية وموقفه من التاريخية بما فيها الماركسية، ثم نحاول أن نأخذ بالدرس طوراً آخرًا للماركسية بدلاً عنها، يمكن أن يسمى بالماركسية المعدلة أو ما بعد الماركسية كما مع المنجز الألماني الأمريكي مع حنه آرنست، أو الليبرالية المعدلة كما مع جون رولز في الأمريكي، أو ما قدمه هابرماس الألماني من نموذج توفيق آخر بين الليبرالية والجمهورية. والمشارك الأساس لديهم هو المناقشة لقضايا الفلسفة السياسية اليوم، بما أفرزته من تحديات في بنية الفكر والممارسة، عبر تناول "مسائل ثلاث: التصور القديم للحرية، والفكرة، القديمة أيضاً ولكنها جدلية دائماً، للعدل؛ وأخيراً الفكرة، الأكثر حداثة ولكنها لاتزال غامضة، للنظام العالمي الجديد"⁽⁴⁴⁶⁾. فسنقف مع بوبر مع النموذج الافضل واقعاً واختباراً مؤسساً على الحرية وحلول مشاكل النظام الدولي، ومع حنه آرنست في موضوع الحرية واعادة الاعتبار للفعل السياسي، ومع جون رولز في العدالة والنظام العالمي؛ ومع هابرماس في الحرية والنظام العالمي أو المطلب الكوني للمواطنة والديمقراطية. وبذلك نكون قد ناقشنا موضوعات لها من الخطر الجليل ما يستحق الوقوف عندها.

1- كارل بوبر: K. Popper (1902-1994)

العقلانية النقدية من أجل المجتمع المفتوح:

ولد كارل رايونند بوبر في فيينا سنة 1902، من عائلة عرفت باهتمامها الواسع بالمعرفة والعلم والثقافة. ابتدأ حياته العلمية بتدريس الرياضيات والفيزياء في المدارس الثانوية، وفي الوقت نفسه استمر بمتابعاته الفلسفية والسياسية ولاسيما اليسارية منها. استطاع أن يشغل موقعاً مميزاً في الفلسفة المعاصرة، وعدّ واحداً من أساطين العقلانية المفتوحة الذين لم يتخلوا عن ثقتهم بالعقل، ولم يتوانوا عن نبذ العنف والاستبداد، وعن التشديد على ضرورة سيادة الحوار العقلاني في حل الإشكاليات العالقة. في سنة 1919 اعتنق كارل بوبر الفكر الماركسي السائد آنذاك، إلا أنه تحول عنه بعد ذلك لقناعته بأن الماركسية تبرّر استخدام العنف وإراقة الدماء من أجل الثورة، ورأى أنه من غير المقبول أو المسوغ، بل وليس من الأخلاقي، أن تتم التضحية بالنفس الإنسانية بهذه البساطة. وكان رفض بوبر للماركسية، دفعه إلى أن يصبح من ألد أعداء الفكر الماركسي أو بالأحرى كل ايدولوجية تؤمن بالتحتمية التاريخية، حتى أنه ألف كتاباً أسماه "بؤس التاريخية" وأهداه إلى ضحايا الفكر المتعصب والحتمي. وفي الفترة من 1937 وحتى 1945، درّس بوبر الفلسفة بجامعة كانتربري في نيوزيلندا وذلك بعد أن هاجر من النمسا خوفاً من تعقّب النازيين له فهو يهودي الأصل، وبعدها أصبح أستاذاً في معهد لندن للاقتصاد والعلوم السياسية ودرّس علم المنطق ومناهج العلوم في الفترة من 1945 وحتى 1969 وفي الوقت نفسه كان يلقي سلسلة من المحاضرات العامة في أكبر الجامعات الأمريكية. في سنة 1965 منحته ملكة بريطانيا لقب "سير" وهو أعلى تشريف تمنحه لمواطن. كما منحته الدنمارك جائزة "سوننغ" من جامعة كوبنهاغن التي لم يحصل عليها إلا شخصيات مثل برتراند رسل. واستمر بالقاء المحاضرات حتى بعد تقاعده حتى وافته المنية في عام 1992.⁽⁴⁴⁷⁾

الفلسفة السياسية وحلول مشاكل المجتمع:

إذا كانت الحياة عبارة عن سلسلة من حل المشكلات، فالفلسفة السياسية هي من أهم حلقات هذه السلسلة عند كارل بوبر. وإذا كانت هذه المحاولات لحل المشكلات تحتاج إلى فضاء يتقبل المختلف لينصت بشكل دقيق للخيارات المختلفة فعليه أن يكون في مجتمع خالٍ من الانغلاق والدوغمائية: إنَّه المجتمع المفتوح؛ لذلك رأى بوبر ضرورة توفير بيئة مناسبة لتداول قضايا الشأن العام برعاية الحرية والتضاد مع كل هيمنة وطرق أوحديّة. ومحاولة تفصي المشكلات بالحلول هي استراتيجية تهدف إلى استبعاد كل الحلول الفاشلة في ميدان السياسة، أي في تقديم مقترحات حال أفضل، وأكثر سعادة للمجتمعات، وذلك لا يتم إلا بطريقة نقدية فاحصة تؤسس للتغيير؛ ولذلك أيضاً يُعد المجتمع الذي يقوم على مجموعة من المؤسسات الحرة الأجدد من الناحية العملية في أن يكون ناجحاً في أهدافه المادية والمعنوية على خلاف من لا يمتلكها.⁽⁴⁴⁸⁾ وما ذلك بمتحقق إلا بمجتمع مفتوح يمتاز بالمستقبل مفتوح إلى حدٍ كبير "فهو يعتمد علينا، علينا جميعاً. يعتمد على ما نفعله نحن وأناس آخرون وماسوف نفعله، اليوم وغداً وبعد الغد. ما نفعله وماسوف نفعله يعتمد بدوره على أفكارنا ورغباتنا وأمانينا ومخاوفنا، كما يعتمد على كيف نرى العالم وكيف نحكم على امكانيات المستقبل المفتوحة إلى حدٍ كبير"⁽⁴⁴⁹⁾.

بنظر بوبر إلى المجتمع العلمي "بوصفه تنظيمًا لحل المشكلات. والمجتمع المفتوح عند بوبر شبيه في عمله بالمجتمع العلمي الذي يسمح بتطبيق منهجه في العلم - منهج الحدوس والتفديدات، تطبيقاً أميناً، وفي المجتمع كما في العلم، يمكن للحدوس الممتازة أن تأتي من أي جهة بالابداع الحر، ليس بالضرورة من أعلى. ويتوجب بالتالي أن يكون تدفق المعلومات صاعداً أيضاً من القاعدة إلى القمة،... ويرتب على ذلك أن القرار السياسي يقتضي الحوار الحر على جميع المستويات، والتواصل الحر بين جميع أعضاء المجتمع.... فإنَّ الخطة السياسية في المجتمع المفتوح يتعين أن تُعرض للاختبار النقدي للنتائج المترتبة على تنفيذها، وللقصد الموجه إليها من القاعدة، شاملة المعارضين والمناهضين للخطة"⁽⁴⁵⁰⁾.

المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح ونقد التاريخية:

ما المجتمع المغلق؟ الذي يحاول بوبر تجنبه.

إنّ المجتمع الذي يسميه بالسحريّ والقبليّ، والذي يحدد معالم لبدائته ونهايته، دوغماً أن يكون قد علق اماً على متغيرات الرغبة والتفكر والنقد والامكانيات التي قد تنتج من سلوكيات الإنسان تجاه بني جنسه والطبيعة. "فالمجتمع المغلق يشبه القطيع أو القبيلة في أنّه وحدة شبه عضويّة يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بروابط شبه بايولوجيّة، كالنسب والحياة المشتركة، والمشاركة في الجهود المشتركة والأخطار المشتركة، والأفراح المشتركة، والأتراح المشتركة"⁽⁴⁵¹⁾.

ينتج عن المجتمعات المغلقة كل امكانيات الاستبداد والعبودية لذلك يقول بوبر: "إنّ تبني موقف مناهض للمساواة في الحياة السياسيّة، أي في مجال المشكلات المتعلقة بسلطة إنسان على إنسان، لهُو على وجه التحديد ما ينبغي أن اسمه جريمة. فهو يقدم تبريراً لموقف يقول بأنّ فئات من الناس لديها حقوق مختلفة، وأن السيد لديه الحق في استعباد العبيد، وأن بعض الناس لديهم الحق في استخدام الآخرين بوصفهم أدوات لهم، وفي نهاية المطاف سيستخدم هذا الموقف... في تبرير القتل"⁽⁴⁵²⁾. ومما تقدم يبقى الأمل مفتوحاً في تبني مقولات بالضد من كل هذه المقدمات التي رافق المجتمعات المغلقة والايديولوجيات التاريخيّة التي تقضي بنهاية كل شيء من أجل أسطورة أو خيال فرديّ يختزل كل التجارب البشريّة التي لم تات بعد؛ ولذلك رفض بوبر ماجاء مع أفلاطون بهيغل وماركس، من الحتميات التاريخيّة، وقال عنهم: إنّهم قد أسسوا لتاريخيّة انتجت شموليّة فيما بعد، فمع أفلاطون وفكرته عن تحوّل الأنظمة عبر منطق تاريخيّ يتحول فيه النظام إلى غيره، انتج القول بأنّ الأفضل حكم الفيلسوف الذي لاينازعه أحد في حكمه، ويقتصر على أولئك الصفوة؛ وعليه إنّها نوع من الشموليّة، وإنّ سُمّيّ سلطويّاً باطار دولة مثاليّة لايتأبها شك في صدقها وصحتها. ومع هيغل فقد رأى أن مافقره الأخير من القول بفكرة القومية واذعان الفرد لإرادة الأمة والعداء الطبيعيّ بين الدول، وكون مصلحة الدولة هي الفضيلة الأخلاقيّة الأسمى، وماتضمنته بعض مقولاته من تمجيد للحرب والتأكيد على دور العظماء والاعلاء من شأن البطولة، كل ذلك عدّه بوبر بمثابة مقولات متماهية

بدعوة للفاشية والتأسيس لها. وذلك ما انطبق أيضاً في تبريرات النازية لحكمها. أما عن ماركس فبغض النظر عن كونها ليست بالدقة المتناهية، إلا أننا نجده يعيد الشمولية الشيوعية إلى ماركس متغافلاً عن كونها سلالة الفكر اللينينيّ والسنتالينيّ وليس ماركس خالصاً؛ وبذلك فقد نقد انحصار مهمة التحرر البروليتارية كمخلص وحيد للتاريخ من سياقه العبودي والامتهانيّ للانسانية.⁽⁴⁵³⁾

ومما سبق نجد بوبر يقرر بأن التاريخ بلا معنى، لكن هذا الزعم حسب قوله: "لا يعني أن كل ما يمكننا فعله تجاه التاريخ هو الدعر من تاريخ السلطة السياسية، أو النظر إليه بوصفه مزحة مرعبة [قاسية]. فنحن بمقدورنا تفسيره واضعين نصب أعيننا مشكلات سياسات القوة والسلطة وحلها الذي نختار تجربته في زمننا. بمقدورنا تفسير تاريخ سياسات القوة والسلطة من وجهة نظر كفاحنا في سبيل المجتمع المفتوح، وفي سبيل حكم العقل، وفي سبيل العدالة والحرية والمساواة، وفي سبيل السيطرة على الجرائم الدولية. التاريخ لا ينطوي على غايات، لكن بمقدورنا فرض غاياتنا عليه، التاريخ بلا معنى وبمقدورنا إعطائه معنى."⁽⁴⁵⁴⁾

ويسرد بوبر خمس قضايا يعدها بمثابة مرتكزات لنقد الحتمية التاريخية التي تقود للانغلاق في تفسير المجتمعات وتاريخ سياساتها وهي:⁽⁴⁵⁵⁾

- 1- تتأثر مسيرة التاريخ البشري تأثراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانية.
- 2- لا يمكن التنبؤ عقلياً أو عملياً بطريقة النمو التي تحصل لأفكارنا ومعارفنا.
- 3- مما سبق ينتج أنه لا يمكن أن نتنبأ بمستقبل مسيرة التاريخ الإنساني.
- 4- يجب أن نرفض كل امكان نظري على قيام علم في تاريخ المجتمع كما في حال تاريخ الطبيعة. ولا يمكن أن تكون هنالك نظرية علمية لتفسير التطور التاريخي على أساس التنبؤ.

- 5- إذن، فقد أخطأ المذهب التاريخي وكل نظرية تقول بحتمية التاريخ وامكان التنبؤ به باختيار الغايات التي يعتمد عليها في مناهجه كما في التفسير الكلي أو التأسيس لفروض تُنشئ تنبؤات.

وما تجاوز هذه التاريخانيات وبؤسها إلا بالمجتمع المفتوح؛ لذلك يتم بوبر فيه القول: "إذا رغبتنا في أن نظل بشراً، فليس أمامنا إلا طريقاً واحداً، ألا وهو الطريق

إلى المجتمع المفتوح. ويتعين أن نثابر في الجهول واللايقيني، وغير الآمن، مستعينين بمقاد يخططه لنا العقل بقدر امكاننا من أجل الأمان والحرية معاً⁽⁴⁵⁶⁾.

الليبرالية ومبادئها:

يدافع بوبر عن النموذج الليبرالي، ويتكلم عن وجود مباديء للبرالية هي: السيادة والديمقراطية والتسامح والحرية، ويرفق الديمقراطية بالسيادة إذ يرى أن الديمقراطية هي صورة من صور السيادة، كما يرفق الحرية بالتسامح منطلقاً من الصلة الوثيقة بين المفهومين وما يؤسسهما أحدهما للآخر بعدم التدخل في شؤون الآخرين وتقبل اختلافهم.

إذا كان سؤال من الذي يجب أن يحكم هو السؤال الشاغل للفلسفة التقليدية السياسية منذ سقراط وأفلاطون سؤال قد أُجيب عنه بصور مختلفة على مر الأزمنة بعدهما، كما مع إجابة الشيوعية أو النازية أو أي من الدكتاتوريات أو السلطات الدينية، أما في الجانب الديمقراطي فقد أسيء استعمال الديمقراطية نفسها، بقولهم: إنها حكم الشعب، بينما الحقيقة أنها محكمة الشعب. أي أنها تعتمد على النتائج العملية المتمخضة عنها، لا مجرد تسمية يراد منها خداع المواطنين. هذا الكلام قاد بوبر إلى الاعتقاد بأن السؤال التقليدي يجب استبداله مع اقالة الانظمة المغلقة أو الدكتاتورية بأنظمة ديمقراطية قابلة ومؤسسة على سؤال أو معنى آخر للديمقراطية وهو "كيف يمكننا أن نضع دستوراً للدولة يمكننا من اسقاط حكومة دون إراقة دماء؟"⁽⁴⁵⁷⁾. أي أن الديمقراطية يجب أن تركز على آلية الحكم وتبادل السلمي، بدل التركيز على "من الذي يحكم؟" كما مع الأنظمة المخالفة من الديكتاتوريات، أو في التشوه الذي لحق أو قد يلحق الديمقراطيات. ولعل هذه الإشارة بقدر أهميتها إلا أنها لا تقلل من الصعوبات التي تواجه المعنيين في الديمقراطية.

ولذلك، يرى بوبر أن الديمقراطية "هي أكثر شكل من أشكال الحكومات صعوبة وإثارة للقلق، إذ إنها تهدد الحكومات باستمرار بخطر اسقاطها. يجب أن تجعلنا الديمقراطية مسؤولين أمام أنفسنا"⁽⁴⁵⁸⁾ وإذا كانت الديمقراطية الغربية كما يراها بوبر ليست أفضل العوالم السياسية الممكنة منطقياً، أو التي يمكن تخيلها

وتصورها، إلا أنها أفضل العوالم التي علمنا بوجودها واختيرناها، ومن هذه الوجهة نجده متفائلاً.⁽⁴⁵⁹⁾ من هنا تأتي المهمة الأخلاقية التي يعول عليها كثيراً في الحفاظ على الخيارات الحرة المفتوحة لأيّ مجتمع من المجتمعات، وذلك مايتحقق بصورة أخرى في التسامح وتقبل المغاير والشريك.

والتسامح عند بوبر هو: "النتيجة الحتمية لادراكنا أننا لسنا معصومين من الخطأ. البشر خطاءون. نحن نخطيء طوال الوقت. دعونا إذن نغفر لبعضنا الحماقات. هذا المبدأ الاول للحق الطبيعي"⁽⁴⁶⁰⁾؛ وذلك التسامح يمكن أن يفيدنا في تنمية مشروع بوبر في العقلانية النقدية، فالتعددية التي تجعل موضوعات الحقيقة أكثر من واحدة وتحولها إلى ادعاء يحتاج البرهنة دوماً هي ماتسمح "لكل النظريات، أو أكبر عدد منها، بأن تتنافس مع كل النظريات الأخرى، وذلك لمصلحة البحث عن الحقيقة. وتتضمن المنافسة الجدل العقلي للنظريات، والحذف النقدي. لا بد أن يكون الجدل عقلياً، وهذا يعني ضرورة أن يكون هذا الجدل معنياً بالحقيقة في النظريات المتنافسة: تكون النظريات التي تبدو أقرب إلى الحقيقة أثناء الجدل هي الأفضل، لتحل النظرية الأفضل محل النظريات الأخرى"⁽⁴⁶¹⁾.

وهذا التسامح هو نوع من تطبيقات المجتمع المفتوح والعقلانية التي ينشدها بوبر، يقول: "يمكن التعبير عن وجهة النظر العقلانية على النحو التالي: قد لا أكون على حق وقد تكون على حق، ولكن يمكننا معاً أن نأمل في الوصول -بعد مناقشة- نقوم بينها- إلى توضيح للأمر أكثر مما كان عليه قبل المناقشة، كما يمكننا في كل حالة أن نتعلم كل من الآخر طالما أننا لاننسى أن المسألة ليست من منا الذي يجانبه الحق، أو من الذي يقترب من الصديق بصورة أكبر. فقط من أجل هذا الغرض يمكننا بقدر المستطاع أن ندافع عن أنفسنا في المناقشة"⁽⁴⁶²⁾، فالمناقشة لاتجعل الحقيقة صامدة و متمسك بها ومنطلق منها، بل هي غاية بعد المناقشة وليس قبلها. وهذا صلب مفهوم التسامح وأُس رئيس في المجتمعات المفتوحة واللاتاربخانية.

ولذلك، نجد بوبر يضع عماداً لهذا التسامح يكمن في الحرية، الحرية التي جعلتنا نتصرف بخيارات أكثر، ولاننحصر بما قد يحتمه التاريخ المتخيل أو رأي الأموات.

والحرية هذه عليها أن تقودنا نحو التقدم، نحو تجاوز الاقتصار على خيار واحد، وبالتالي القول بالانغلاق الذي نقده بوبر آنفاً، ومن ذلك يجب أن نمنح تاريخنا معاً خاص بنا، "نحن أفراد البشر وحدنا بمقدورنا عمل هذا. نحن الذين نفعل هذا بدفاعنا عن مؤسسات ديمقراطية قائمة على الحرية، وتعزيزها، فهي التي يتوقف عليها التقدم. ويتعين علينا القيام بهذا بطريقة أفضل حتى نكون على بينة أتم وأكمل بأن التقدم يتوقف علينا، وعلى يقضتنا، وعلى جهودنا، وعلى وضوح تصورنا لغاياتنا، وعلى واقعية اختيارها" (463).

يتبين إذن أن التفسيرات العقلانية للتاريخ، والتي يمكن قبول افتراضها ومناقشتها، هي نتاج القول أصلاً بالاجتماع المفتوح، الذي يتجلى بصورة المجتمع الديمقراطي الليبرالي، والذي لا يحده أو يحدده تصوّر نهائي معين، "بل يسير بخطوات متتابعة تسيّرُها المحاولة المستمرة للتطور والتقدم، محاولة مفتوحة على الأفكار والتوجيهات النقدية وغير محكومة بأفكار مسبقة يعني ذلك أن منطق العقل ومنهج العلم درب إلى الاجتماع المفتوح التعددي يسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتعارضة، يتيح التنوع بالحرية والبحث المستمر في الأبحاث الإشكالية، واقتراح الحلول، وإمكانية انتقاد الحلول التي يقترحها الآخر. إن دعوة "كارل بوبر" إلى الانفتاح هي دعوة ترفض التعصب والعنف، دعوة لتفادي البؤس، بل هي أيضاً نداء سلام في مجتمع ديمقراطي مفتوح، وذلك يعود بالأساس إلى فلسفته التي تدعو بالوعي بالمشكلات والعمل على حلها بيقظة نقدية تحث على استمرارية البحث عبر آفاق المستقبل المفتوح الذي نحدّد من خلاله ما سيحدث انطلاقاً من أفعالنا" (464).

خلاصة مايتغيه بوبر من مراجعته الجذرية لنتائج وتراكمات العقل السياسي الغربي، بصوره الشمولية أو التاريخية، وما لحق بالديمقراطيات من تغير في المعنى والميل، تتبين من في هدفه إلى "أن تصير السياسة علمية من طريق هندسة اجتماعية تدريجية. وما رفضه بوبر هو الرغبة في تخطيط المجتمع ككل، أي الكلية، فذلك مستحيل. نحن لانستطيع أن نحول كل شيء في الوقت نفسه، والذين يظنون أننا نستطيع لا يصيرون طوباويين فحسب، بل يميلون أيضاً لأن يصبحوا تسلطيين

لأنهم يريدون أن يسير كل شيء وفقاً لخططهم. يجب أن نسير بشكل منظم وخطوة خطوة، ونحن علمي منفتح، بمعنى أن نستقصي ما إذا كانت النتيجة هي كما كنا افترضنا، ونكون راغبين بتكييف خططنا ونحن نتقدم⁽⁴⁶⁵⁾.

2- حنه آرنه Hannah Arendt (1906-1975):

الفعل السّياسيّ ونقد الشموليات:

ولدت حنه آرنه في 15- أكتوبر عام 1906 في هانوفر- بألمانيا، من عائلة ذات أصول يهوديّة، اهتمت بالأدب والمعرفة. فقدت والدها في مطلع حياتها حيث لم تتجاوز عقدها الأول، ولذلك كان للأمّ الدور الأساسي في تنشئتها، فتحصّلت على ثقافتها من أمها، ورافقها وصف اليساريّة، بسبب تلك المكتسبات عن الأم⁽⁴⁶⁶⁾. درست آرنه الفلسفة في جامعة ماربورغ، وذلك تحت إشراف هايدغر، وارتبطا بعلاقة عاطفية، وانعكس فيما بعد تأثير هايدغر على آرنه في جوانب عدة منها: استعادتها الإرث اليونانيّ ولاسيّما في أصول المفاهيم واشتقاقاتها ودلالاتها، وكذلك في تمجيدها لحياة اليونان أصلاً. لجأت لكارل ياسبرز لتنجز أطروحتها في الدكتوراه على يديه بعنوان: "مفهوم الحب لدى أوغسطين" (The Concept of love in Augustine) في عام 1929. تلك الرسالة التي رافقها في رحلتها وهجرتها من بلد لآخر بنسختها الألمانية. بعد بوصول النازيّة لسدة الحكم الألماني عام 1933، وبعد اعتقالها ثم إطلاق سراحها (يقال أن ذلك الأمر تم بتدخل هايدغر لدى السلطات النازيّة، لقربه من النظام حينها) اضطرت حنه آرنه لمغادرة ألمانيا، وبدأت حياة دامت أكثر من ثماني عشرة سنة مثلت تجربة للشخص الذي لاوطن له ولاهوية أو جنسيّة. انتقلت في أولى مراحلها إلى باريس وإلتقت فيها بوالتر بنيامين، وجون بول سارتر، وألبير كامو، وريمون أرون؛ واستطاع هتلر أن يدخل فرنسا ويحتلها، وحينها سيقّت آرنه إلى محتشد اليهود "غورس"، إلاّ أنّها تمكّنت من الهرب، فانتقلت إلى منفى جديد هو الولايات المتحدة الأمريكيّة بعد مساعدة أدورنو لدخولها في عام 1941، وقد تمكّنت فيها وبعد مرور عشر سنوات من اكتساب الجنسية لتصبح مواطنة أمريكية⁽⁴⁶⁷⁾. ورستحت آرنه نفسها في نيويورك واستمرت بالتدريس والكتابة إلى أن توفيت فيها عام 1975.

تركتُ آرنت آثاراً حمة من المؤلفات، منها: "أسس التوتاليتارية (معاداة السامية، الإمبريالية، النظام الشمولي)"؛ و"الوضع الإنساني"؛ و"بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السياسي"؛ و"ما السياسة؟"؛ و"من الكذب إلى العنف"؛ و"آخمان في اورشليم: تقرير عن تفاهة الشر"؛ وأزمات الجمهورية"؛ و"في الثورة"؛ و"في العنف"؛ و"محاضرات في الفلسفة السياسية لدى كانط"؛ و"المسؤولية والحكم"؛ و"وعود السياسة".

- تقسيمات الحياة ونشاطاتها:

لا يمكن أن نفهم آرنت دونما معرفة مجال اشتغالها الأساسي أو اهتمامها الأصلي. وندعي اننا مسكنا تلك الثيمة؛ إنها شبكة التصنيف للحياة الإنسانية وأوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنها تستدعي، في كل ذلك، بُعداً تراثياً يعود بجذره للفكر الأرسطي في تصنيف الحياة إلى مايقابل النظر أو التجريد ومايقابل العملية أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظرية في السياسة؛ لاندعي جدتها بكل تفرعاتها وإثما فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة - المدينة اليونانية Polis. وتنشطر الحياة، كما قرأها أرسطو⁽⁴⁶⁸⁾ وكررتها آرنت بشيء من التغيير الطفيف، إلى شطرين هما: ⁽⁴⁶⁹⁾

1- الحياة التأملية أو التفكيرية (حياة النظر) Vita Contemplativa

وتتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تشغل بتأمل الوجود وماهو دائم أو أبدي.

2- الحياة النشطة أو (حياة العمل - بمعناه العام) Vita Activa وتمثل الحياة

الفعلية التي تتعلق بمنازوله وما يمارسه مع الأشياء والآخرين. فالإنفصال الحاصل بينهما حسب أفلاطون وأرسطو أيضاً، لا تعتمد فيه آرنت قولاً، بل إنها تجد مهمة الفكر هي اختراق عالم الممارسة في التطبيقات السياسية والأخلاقية، ولامعنى اليوم للفكر إن انزوى خارجها، فلاتطائل منه حينها، وحينما توكل إليه مهام التحرر، والتفعيل، والعقلنة، فإن ذلك لا يجعله مقبولاً إن كان منعزلاً. فلا الفكر من أجل الفكر مقبولاً، كما لو تفكر بلاعمل، ولا الممارسة بلا فكر مقبولة، كأن نفعل بلا تفكير.

وما يهمننا، حسب آرنست، هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئة الوضع الإنساني وأنشطته، فهي تنقسم إلى الكدح⁽⁴⁷⁰⁾ Labor والعمل Work والفعل Action، ذلك التمييز الذي يهدف إلى تحديد نشاطات الإنسان وما يقابلها من أوضاع بشرية وما ينتج عنها.

تقصد آرنست⁽⁴⁷¹⁾ من الكدح Labor: كل نشاط يتوافق مع العمليات البيولوجية أو ما يتطلبه الجسد الإنساني من عمليات النمو والتمثيل الغذائي، فالهم الأساس فيه هو الاستهلاك لديمومة الحياة. يقابل هذا النشاط الوضع الإنساني المنهك في الحياة نفسها لا غيرها. أما العمل Work، فيمثل: النشاط اللاتبيعي، أو لنقل الصنائي في الوجود الإنساني. فهو يوفر عالماً من الأشياء المصطنعة، وهو ذو أمد طويل نسبياً في الاستهلاك، فهو يقدم أدواتاً تبقى فترة أطول غير ملتصقة بالفناء مباشرة كما الحال مع مطلب الكدح Labor؛ والنشاط هذا يقابل وضعاً إنسانياً متعلقاً بشؤون الحياة الدنيوية في العالم الذي نصنعه. ويشير النشاط الثالث وهو الفعل Action إلى: الفاعلية الوحيدة، التي من شأنها أن تذهب مباشرة إلى ما بين الأشخاص أو في عالم المابين الإنساني، الذي نقطنه بشكل تعددي أو جماعي، ولا تتوسطه الأشياء والمواد كما في الكدح Labor أو العمل Work. وفي هذا التمييز مقارنة بمقدمه أرسطو في ما يقابل الكدح Labor بوصفه يخص الشؤون الحياتية الخاصة لمطلب الحياة الأسرية بصفاتها العبودية أو الطاعة والخصوصية، وما يقابل العمل Work في طبقة العمال وما يمارسونه من حرف بواسطة أيديهم لخلق أدوات في عالمنا، والفعل Action هو صفة الأحرار الذين أذنت لهم وخصصت الممارسة السياسية في فضاءها العام.⁽⁴⁷²⁾

– الحرية والمساواة والفعل السياسي:

ونتيجة لما سبق، حاولت آرنست أن تكشف عن تحول عظيم الأثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السياسي والمجال العام، فهما لم يكونا مبادئاً أصيلة في الطبع الإنساني مع دولة المدينة، وإنما مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إلى معكوسه مع العصر الحديث إذ يقرر أن الحرية

والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية منذ الولادة، وأن المؤسسات الاجتماعية والسياسية هي التي خلقت التفاوت والقيود؛ ولذلك أصبح موضوع الثورة مرتبطاً بمطلب التحرر وإعادة الأمور إلى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها⁽⁴⁷³⁾؛ ولذلك ستمثل الثورة وجهاً آخراً لفهم الفعل الإنساني لأن ماهيته تجر معها كل معاني البدء من جديد والولادة والابداع والخلق الحر والجدة.

بقي لنا ولإكمال النسج الآرنتي أن نبين أن هنالك اختلاف بين عالم الفعل Action وعالم الكدح Labor والعمل Work، فعالم الفعل هو عالم الحرية كما أسلفنا، وعالم الكدح Labor والعمل Work هو عالم الضرورة لأنه محكوم، كما ضمناً انفاً، بالمطلب الاستهلاكي والإنتاجي الذي يتحكم به سلوك الوسائل والغايات لديمومة الحياة وصناعة أدواتها والفوز بمادياتها. لذلك يسمى عالم الفعل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكدح Labor والعمل Work بالمزاولة poiesis. والفرق بينهما أساسه الضرورة والتخلص منها. الفعل كما نريد أو القول كما ينبغي مع الممارسة؛ والسبب الأكثر وثوقاً مع المزاولة.⁽⁴⁷⁴⁾

وللملمة خيوط هذا النسج اقدم الجدول التوضيحي الآتي:

الحياة النشطة/ الفاعلة Vita Activa		
حيث الأنشطة الإنسانية منقسمة على مانزاوله ومانمارسه في حياتنا الفعلية.		
نشاط عام	نشاط خاص	
Action فعل	Work عمل	Labor كدح
Praxis ممارسة/ نظام تفاعلي	Poiesis مزاولة / نظام صناعي أو إنتاجي	
يتجسد في السّلطة حيث الحرية.	يتجسد في العالم حيث السوق ومنطق الغايات والوسائل.	يتجسد في مطالب الجسد والجنس والصحة ومايتعلق بنظام العائلة - قديماً.
يقابله الإنسان الفاعل الحر	يقابله الإنسان الصانع	يقابله الكادح الحيواني
Free Actor	Homo Faber	Animal Laborans

- في السّطنة والعنف:

إذا كان لابد لنا، وكما تدعوننا لذلك آرنٲ، أن نفهم العنف مضاداً للسّطنة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعنا بهذه الدعوة نحاول انجاز الجهاز المفاهيمي لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيوف والالتباسات الحاصلة في فهمنا لمفرداته، والتي دخلت أطرنا الفهميّة كمعايير، بسبب التراث التقليدي للفكر السّياسي.

ترى آرنٲ أن السّطنة تعني: قدرة الإنسان، ليس على الفعل فقط، بل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليست ميزة فردية وإنما تأخذ أبعاداً جماعيّة، لأن الجماعة قد تكون موضوعاً أو مصدرأً لانبثاقها. وياختفاء الجماعة تختفي السّطنة.⁽⁴⁷⁵⁾ وهي هنا لعلقة لها بالأشياء والوسائليّة كما أشرنا لماهية الفعل. بينما العنف، لديها، بطبعه أدوات؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إلى توجيه وتسويغ؛ توجيه إلى سبيل الهدف الذي يغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف⁽⁴⁷⁶⁾ وبالرغم من أن العنف لايعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلا أنه يقدم أدواتاً تزيد من القدرة البشرية.⁽⁴⁷⁷⁾ لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفاً.

القدرة هي خاصية فردية، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن أن ترهن على ذاتها في العلاقة مع الأشياء والأشخاص الآخرين. فهي تمثل نوعاً من التميز والاستقلال لحاملها.⁽⁴⁷⁸⁾ وذلك يعني وصفها مكسباً للمركز والقابليّة والامكانيّة التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن ألا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنٲ بالرفض النسبي، وتحديد العنف بجزئية للقوة. فالقوة: هي ماينتج عن الحركات الطبيعيّة أو الاجتماعيّة من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفاً للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الأخير بوصفه وسيلة للإكراه وتلك هي صورة للقوة من صور أخرى.⁽⁴⁷⁹⁾ لكن هذه القوة إنما تحتاج بصورتها الخضوعية مفهوماً آخرأً، حسب آرنٲ، هو التسلط أو الهيبة، وهي تشير إلى أن من يمتلكها يصبح موضوعاً لذلك الخضوع دونما أي شروط، من إكراه أو إقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الاول لها.⁽⁴⁸⁰⁾

- نقد التوتاليتارية(*):

يعد كتاب آرنست الموسوم بـ "أسس التوتاليتارية-1951" المنجز الأهم الذي دفعها لتحتل مكانتها في مصاف النخبة الفكرية في النصف الثاني للقرن العشرين، وأحاول هنا أن أربط هذا النتاج بالنسق الفلسفي لها، في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعي للسلطة إلى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إلى واقع يخالف له في جعلها أداة هيمنة. أو صورة حكم.

فقد عملت التوتاليتارية حركةً ونظاماً على تهدم وسائط المجال العام وما يخلص به من رأي عام وتجسيد لإرادة السلطة، وذلك أدى إلى خلق مناخ متدهور للرأي القائل بجعل الناس «راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية، تمارس إرهاباً خفياً هدفه أن يسود في الشارع شعار "القانون والنظام"»⁽⁴⁸¹⁾ لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتارية إلى أن تنجز مهمتها في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكليانية.

تهدف التوتاليتارية إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرتها «تنحو إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة ولاكتفي بتقليص الحرية، أيّاً كان مبلغ الاستبداد في ذلك... إن النظام التوتاليتاري هو غياب كل سلطة أو تراتبية من شأنها أن تعين نظام الحكم»⁽⁴⁸²⁾. وأثمت التوتاليتارية خطتها في الاستحكام والإقالة للفعل السياسي، بخلق تصور لدى الجماهير (معناها السلبي المتشظي) يقضي بأن ثمة أوهاماً وخدعاً جلبتها الديمقراطية الغريبة ويجب فضحها ومحاربتها، وبالنسبة الانتماء لحركة توتاليتارية بالضد منها. من هذه الأوهام: الشعب يشارك بأغلبه في صنع القرار وبصورة فاعلة، وذلك عبر تأييد ذلك الحزب أو هذا، والوهم الآخر هو تصوير هذه الديمقراطية للجماهير على أن الأخيرة ليس على قدر من الأهمية لكنها عبارة عن لوحة صماء في الحياة السياسية.⁽⁴⁸³⁾

هنا تبدأ الجماهير بتقديم قرايين الولاء والطاعة، تصوراً منها أنها بدأت تمسك زمام الأمور. ولم يكن ذلك ليحصل (أي خلق هذا التصور) إلا من خلال

منهجيات وبرامجيات صهر وتلقين ودعاية كانت تمثل العمود الفقري للتوتاليتارية. فهذه المناهج من حيث كونها تقنيات في الحكم «تبدى في بساطتها ذات فعالية حاذقة. فهي لا توفر احتكاراً للسلطة مطلقاً فحسب، بل ثقة لانظير لها: في أن كل الأوامر ينبغي أن تنفذ على الدوام»⁽⁴⁸⁴⁾. ولذلك، عولت التوتاليتارية على الجماهير بوصفها الصورة البديلة للمجتمع بتمايزاته، واستبدالها بتلك الهلامية من الذوبان والانفلات والضياح الذي تمثله الجماهير. لذلك وصفت آرنست نتاج التوتاليتارية بأنه اقفار: الذي هو أشد من الوحدة، لأنها ليست عزلة فقط، وإنما فقدان الأنا - الذات بالأصل.⁽⁴⁸⁵⁾ وهذا ما يوفره مناخ الجمهور وتعيد إنتاجه الحركة التوتاليتارية لتحصيل السلطة أولاً واحتكارها ثانياً.

- تفاهة الشر:

ومن ذلك فقد عملت التوتاليتاريات على مسخ إنسانها، وتحويله من فاعل إلى كادح فقط! وجعله محصوراً بما يحتاجه لقوته دونما ما يجب أن يفعله بوصفه حراً! لذلك اطلقت آرنست عبارة "تفاهة الشر"⁽⁴⁸⁶⁾ وصفاً على مقام به أدولف آيخمان (Karl Adolf Eichmann) النازي في زجه وتحشده لليهود في معسكرات الإبادة "الهولوكوست" بصورة لا تتضمن شراً متجذراً^(*) في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لأن السلطة التوتاليتارية تجعل مرتكبي الجريمة بإيعازها لا يشعرون بفضاعتها ومأساويتها، وإنما بأنها أمر عادي. وما القائم بهذه الجرائم، إلا أداة لها؛ لا يعي مسؤوليته تجاه الإنسانية، بل تنفيذه لقرارات إدارية، وبطاعة عمياء فقط. لذلك بحثت عن صورة أخرى لإتهامه وهي اللامسؤولية تلك بالأصل علاوة على قبوله لأفكار تحدد من يستحق الحياة دون غيره بسبب هويته، وذلك أيضاً يمكن تأويله بأنه لامسؤولية إنسانية. تقول آرنست: «إن العنف والرعب الممارسان في البلدان الكليانية لا يمتان بصلة، طبعاً، للسلطة بمفهومها الحقيقي. ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة، اختفاء الإرادة لتحمل المسؤولية، لأن السلطة الحقيقية ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤولية تجاه مسار العالم»⁽⁴⁸⁷⁾، حتى أنه "آيخمان" صرح، في معرض التحقيقات معه، أنه مستعد لأن يرسل والده للموت إن تلقى أمراً بذلك، أي أنه

منفذ بلا إدراك للأسباب والأشخاص موضوع الحكم. وإن كان يريد من تصريحه أن يصف نفسه بالمثالية والكمال والإخلاص، توهماً منه في ذلك.⁽⁴⁸⁸⁾

إن التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤولية بوعي، لأن من قام بهذه المجازر من أنجمن وغيره من جلاوزة السلطات الشمولية لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من مأكنة البيروقراطية التوتاليتارية التي لاتدع لهم أي مجال في أن يحسوا بإنسانيتهم ومن ثم أن ينتظر منهم العمل بإتجاه ماهو إنساني. وذلك ليس تسويغاً لفعلتهم بل إدانة بصورة أخرى أشمل من اختزالهم بالحادثة وإنما في كينونتهم الإنسانية واستحالتهم إلى كائن لامعنى له.

- الثورة:

سار التحول في العنف من آلية جذب الاهتمام لقضية ما في الشأن السياسي، إلى آلية من آليات الحكم. هذه صورة تخريبية للمؤسسات السياسية من جهة، وللممارسة السياسية نفسها من جهة أهم. فتنشأ الأنظمة البوليسية القمعية التعنيفية، وتلوح بالأفق رايات الحروب. وتبدأ مسيرة القمع والإقصاء، لأن السلطة قد غابت. والجسم السياسي أصبح منحوراً بالعنف. فتعد الثورة، حينها، ملاذاً.

والحق أن مطلب الحرية يعود ليظهر بوصفه مطلباً لإعادة الأمور لنصابها في هذه الحالات. تقول آرنست: «إن فكرة الحرية قد فرضت نفسها في السنين الأخيرة على أخطر المناقشات السياسية الحاضرة والخاصة بالبحث في موضوع الحرب وموضوع الاستخدام المبرر للعنف. إن الحروب من الناحية التاريخية هي من أقدم الظواهر في الماضي المدون، في حين إن الثورات بنوع خاص لم تكن موجودة قبل ظهور العصر الحديث، لا بل إنها من أحدث الوقائع السياسية الرئيسية. وعلى عكس الثورة فإن الغرض من الحرب لم يكن مرتبطاً بفكرة الحرية إلا في حالات نادرة»⁽⁴⁸⁹⁾.

ولا يكفي العنف وحده لوصف ظاهرة الثورة، فأرنست تلحق ظواهر عدة لتحقيق معنى الثورة: ⁽⁴⁹⁰⁾

1- التغيير، فاليمكن الحديث عن الثورة دوغماً لإحداث تغيير ويكون بمعنى بداية جديدة.

2- يستخدم العنف لتكوين شكلاً جديداً ومختلفاً على مستوى الحكومة لتأليف كيان سياسي مغاير.

3- التحرر فيها يقصد الخلاص من الاضطهاد وتكوين الحرية.

وتتضمن الثورة فعل التأسيس لكيان سياسي جديد، والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة، ولذلك يلزم أن يكون ثمة وعي كاف للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشرية المطلوب التجديد والبداية الدائمة⁽⁴⁹¹⁾، فذلك قد يكون منزلقاً في عدم الحفاظ على مكتسب الثورة في خلق شيء دائم! ولا بد من ان نشير إلى أن فهم الثورة بهذه الصورة هو فهم حديث ارتبط باندلاع الثورتين العظيمتين في القرن الثامن عشر في أمريكا وفرنسا، ترى آرت أن المفهوم الحديث للثورة ملتصقاً بالفكرة التي تقول بأن مسار التاريخ قد بدأ من جديد فجأة، وبأن قصة لم تكن معروفة مسبقاً ستروى الآن أو أنها على وشك الظهور⁽⁴⁹²⁾.

- كيفية استعادة الفعل السياسي:

إن في لزوم استعادة مقومات الفعل، التي شرحنا كيفية وأسباب غيابها. مطلباً وضرورة بوصفه برنامجاً للتحرر وذلك يمكن أن يتم عبر الآتي⁽⁴⁹³⁾:

1- التأكيد على ضرورة الرضى المتجدد كأساس ومصدر لمشروعية السلطة دائماً، فهي محاولة في المبادأة وإنشاء المشروعات الجديدة دوماً، وذلك يحمل معنى الثورة التي يتضمنها الفعل بصورته الخلقية التجديدية للتحرر من المؤسسات السياسية التقليدية بما فيها التوتاليتارية.

2- إن القبول بأمر ما أو التعهد به إنما غايته تحرير فعلنا من القيود الخارجية المفروضة عليه، وعلى ذلك فعلى الفعل أن يضمن إرادة العيش المشترك وهذه التعهدات والوفاء بها ما يخلق مجتمعاً متناغماً قادراً على تجنب العنف وأشكال الخلاف.

3- نتاجاً عن النقطة السابقة، فإن جميع أفراد المجتمع لن يتحركوا من منطلق مصالحهم الأنانية المتضاربة، ما دام التناغم هو شكل العلاقة بينهم وهو الذي يحدد حركتهم فيها، ولذلك سنجدهم يتحركون بإتجاه الإرادة

العامة إنطلاقاً من مبدأ التضامن.

4- التعويل على دور المثقف، المحسد لفكرة "المنقذ السياسيّ الأسمى" وهو الذي يدخل حلبة السياسة لتأدية دور لا انحياز فيه، ومهمته الأساسية منحصرة في تقرير الحقيقة، وبذلك سيواجه المثقف رمزاً مقابلاً له هو الدجال السياسيّ، وهو الذي يستهدف تشكيل العالم طبقاً لرؤيته الفاسدة، محسداً بمؤسسات منظمة من وسائل الاعلام والدعاية التلقينية وماتقوم به من الأعيب، فإذا فشل الأمر وهيمن الكذب والدجل، نتجت التوتاليتارية.

5- التأكيد على الدلالة السياسيّة لفكرة "الصفحة": إنّ القدرة على الصفحة تحرر الآخرين من تبعات أعمالهم في حال أو زمن ما لغرض التسامح، ولذلك ينتج تفاعلاً أفضل وصورة جذابة للعلاقات البيدائية للمواطنين.

3- جون رولز John Rawls (1921-2002):

العدالة: مسألة إنصاف.

نحو ليبرالية معدلة، ومشروع للسلام بين الشعوب.

ولد جون رولز في عام 1921 في بولتيمور (Baltimore) أكبر مدن ولاية ميريلاند الأمريكية، كان والده محامياً، وأمه رئيسة لمجموعة من النساء الناجبات. تلقى تكويناً دينياً في شبابه. دخل جامعة برينستون في عام 1939، واختار دراسة الفلسفة، ترك التعليم فترة من 1943 إلى 1946 وذلك بسبب آثار الحرب العالمية الثانية، وبسبب استدعائه للخدمة العسكرية حينها. وفي عام 1950 أنجز أطروحته في الدكتوراه بعنوان: "فحص عناصر المعرفة الأخلاقية" ليتحول بعدها للاهتمام بجزئيات هذا العمل الأكاديمي بصورة مستقلة، كما فيما أولاه لموضوع العدالة من رعاية ودراسة وتأليف. وتنقل تدريجاً في جامعات برينستون واكسفورد وكورنيل وهارفرد. لم يكن رولز نجم الفلسفة في أمريكا فقد تعرض للتنكيل والتهميش بسبب بعض آرائه التي وصفت بالاشتراكية، وبسبب مواقفه المستحقة للسلوك السياسي الأمريكي خارجياً، وبالرغم من أن بدايته الأكاديمية التي أظهرته مدافعاً عن المنفعة، قد جعلته يدخل الدوائر الفلسفية بوصفه مقرباً من البراغماتيين، إلا أنه وبسبب نقده لهذا المذهب (المنفعة) في موضوعات: غياب اهتمامه بسعادة الفرد وضبابية مفهوم العدالة، قد انتقد ولم ينل المنزلة التي كان يستحقها. أنجز رولز مجموعة مهمة من الأعمال منها: ما صدر في عام 1971 وهو كتابه الأضخم والأهم: "نظرية العدالة"، والذي بسببه أصبح واحداً من ألمع فلاسفة السياسة المعاصرين، وأنجز بعد تقاعده مجموعة مهمة أخرى، من المؤلفات منها: "الليبرالية السياسية"، و"قانون الشعوب"، و"محاضرات في فلسفة الأخلاق"، وبعد إعادة فحص لكتابه "نظرية في العدالة" حاول رولز مراجعة وتضمين اجابات لبعض

التساؤلات حول الكتاب، ليخرجها بصورة كتاب بعنوان: "العدالة كإنصاف: إعادة صياغة". توفي جون راولز سنة 2002. (494)

- مهمة الفلسفة السياسية عند رولز:

يرى جون رولز أن هنالك أربعة أدوار للفلسفة السياسية هي: (495)

1- **الدور العملي:** النظر في الجانب العملي الناشئ من النزاع السياسي والحاجة لحل مشكلة النظام السياسي.

2- **الدور التوجيهي:** الإسهام في كيفية تفكير الناس في مؤسساتهم السياسية والاجتماعية، وأهدافهم الأساسية ومقاصدهم كمجتمع ذي تاريخ مقابل أهدافهم بوصفهم أفراداً. وذلك لأن أفراد أي مجتمع بحاجة لفهم أنفسهم كأعضاء سياسيين، وبذلك عليهم فهم حقوقهم ومواطنتهم ومساواتهم ووضعهم في الديمقراطية، مثلاً، وكيف يؤثر ذلك في علاقتهم بعالمهم الاجتماعي.

3- **دور التسوية:** وهو الذي يقوم بتهدئة إحباطاتنا وغضبنا على مجتمعنا، وذلك بأن نتبين، ومن منظور فلسفي، كيف نتقبل عالمنا الاجتماعي بصورة إيجابية لكن ليس بالإذعان له، وإنما بالبحث عن الخير السياسي العقلاني فيه أو لأجله.

4- **الدور اليوتوبي الواقعي:** على الفلسفة السياسية أن تسير حدود الامكان السياسي العملي، ومحكاة أملنا في مستقبل مجتمعنا، وفي تحقيق نظام سياسي لائق على الأقل.

وسيحاول رولز أن يطبق هذه الأدوار في نظرياته في العدالة ومضموناتها في الوضع الأصلي والمبادئ والأكراهات وفكرة العقل العام.

- نظرية العدالة عند رولز:

تنطلق أفكار رولز من امكانات أو تصورات تُشكّل مجمل فلسفته، التي سنفصلها تبعاً في موضوع العدالة، وهي: (496)

- 1- إن المؤسسات والممارسات التي تشكل التركيبة الأساسية للمجتمع قادرة على القيام بدورها في الحياة. والتركيبية الأساسية للمجتمع تشمل: الدستور السياسي، والبنية الاقتصادية، والتنظيمات الاجتماعية.
 - 2- إن مبادئ العدالة التي تطبق على التركيبة الأساسية للمجتمع ربما تختلف عن القواعد والمعايير التي تطبق من أجل حلول مشاكل أخرى تتعلق بالعدالة.
 - 3- الأولوية الفكرية: وهي تعني أننا نستطيع أن نتصدى للتساؤلات الواسعة التي تطرح بشأن العدالة ابتداءً بتطوير نظرية في العدالة الاجتماعية تكون أساساً لأية أفكار أخرى يراد منها تطبيق العدالة في مجالات أخرى.
- وتنقسم نظرية العدالة عند رولز على قسمين هما: ⁽⁴⁹⁷⁾ محاولة تفسير الوضع الأصلي أو البدئي وصياغة المبادئ المقبولة للاختيار؛ وإقامة البرهان على أي المبادئ التي يجب تبنيها.

- الوضع الأصلي أو البدئي (من مستوى أول)، وستار الجهل عن رولز:

يقول رولز: "إنَّ هدي هو تقديم تصور للعدالة يمكن من تعميم ورفع مستوى التجريد لنظرية العقد الاجتماعي الشهيرة، كما وجدت في أعمال لوك وروسو وكانط. من أجل القيام بهذا علينا ألا نفكر بالعقد الأصلي على أنه عقد لدخول مجتمع معين أو إعداد شكل معين للحكومة. وبدلاً من ذلك، فإنَّ الفكرة الموجهة هي أنَّ مبادئ عدالة البنية الأساسية لمجتمع ما هي هدف أو موضوع الاتفاقية الأصلية. إنَّها المبادئ التي سوف يقبلها أشخاص أحرار وعقلانيون، يهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتية في وضع مبدئي من المساواة، على أنَّها تحدد الشروط الأساسية لرابطتهم. ويجب ان تنظم هذه المبادئ جميع الاتفاقيات الأخرى؛ إنها تعين أنماط الشراكة الاجتماعية وأشكال الحكومات التي يمكن تأسيسها. وهذه الطريقة في النظر إلى مبادئ العدالة سوف أدعوها العدالة إنصافاً" ⁽⁴⁹⁸⁾.

والوضع الأصليّ أو البدئيّ، حسب مايفترض رولز، يتميّز في كونه وضع "لا أحد [فيه] يعرف موقعه في المجتمع، طبقته أو وضعه الاجتماعيّ، ولا أحد يعرف حظه في توزيع الموجودات (الأصول) الطبيعيّة والامكانيات والذكاء والقوة وغيرها. وسوف أفترض أيضاً أن الاطراف لايعرفون حتى تصوراتهم للخير أو نزعاتهم السايكولوجية الخاصة. فمبادئ العدالة يتم اختيارها خلف حجاب [ستار] من الجهل. وهذا يضمن عدم انتفاع أو تضرر أي فرد في اختياره للمبادئ من خلال حصيلة الفرصة الطبيعيّة أو ظرفية الشروط الاجتماعيّة"⁽⁴⁹⁹⁾.

وفي هذا الوضع سيبدو "معقولاً أن نفترض أن الاطراف في الوضع الأصليّ متساوون. بمعنى أنّه لدى الجميع الحقوق نفسها في الإجراء لاختيار المبادئ؛ ويمكن أن يقدم كل شخص اقتراحاته ويرفع أسباباً لقبولها، وغير ذلك."⁽⁵⁰⁰⁾

والهدف الذي يتوخاه رولز من افتراض ستار الجهل هو "ضمان الحيادة التامة لعملية التفاوض، والحيلولة دون أن يحاول أحد المتفاوضين أن يتحيز إلى أوضاعه الشخصية بحيث يفصل على مقاسه مبادئ يطرحها على الآخرين، فمادام كل متفاوض لايعلم شيئاً عن أوضاعه الخاصة، فإنّه لن يستطيع أن يطرح مبادئ متحيزة إلى أوضاع بعينها يستفيد منها البعض على حساب الآخرين"⁽⁵⁰¹⁾.

– مبادئ العدالة: عن رولز:

يكشف رولز عن مهمة افتراض الوضع الأصليّ بأنّها محاولة لتأسيس وانبثاق مبادئ للعدالة فيقول: "إنّ الأشخاص في الوضع الأصليّ سوف يختارون مبادئ مختلفين: الأول يتطلب مساواة في تخصيص الحقوق والواجبات الأساسيّة، بينما ينص الثاني على أن حالات اللامساواة الاجتماعيّة والاقتصاديّة، على سبيل المثال حالات اللامساواة في الثروة والسّلطة، عادلة فقط إذا نتجت عنها منافع تعويضيّة لكل شخص، وخصوصاً للأعضاء الأقل انتفاعاً في المجتمع"⁽⁵⁰²⁾. ويمكن تلخيصهما بالصورة الآتية:

المبدأ الاول: مبدأ المساواة: في تحديد الحقوق والواجبات الأساسيّة فلكل شخص حق مساو للحملة الاوسع من الحقوق والواجبات الأساسيّة المساوية للأفراد الآخرين، وبالتالي للجميع.

المبدأ الثاني: مبدأ الفرق أو الاختلاف: وهو ما يقر التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية، لكن يجب أن تخضع لقانون التعويض، فتكون منظمة لصالح الأقلين حظاً، فلا عدالة إطلاقاً في أن يحظى عدد صغير بمنافع تفوق المتوسط.⁽⁵⁰³⁾ وهذه الفوارق لا بد أن تكون على النحو الآتي: أ- محققة، في إطار مبدأ ادخار عادل، من أجل فائدة أكبر لصالح المتضررين أكثر من غيرهم. ب- ومرتبطة بوظائف ومواقف متاحة للجميع وفق مبدأ المساواة في الحظوظ.⁽⁵⁰⁴⁾

- اكرهات أو قيود أو متطلبات العدالة:

ولأجل تحقيق إمكان ذلك الانبثاق للمبادئ يجب أن تكون هنالك قيود مفروضة على أطراف الوضع الأصلي من المواطنين، أو ممثليهم الداخليين في النقاش، وظيفتها تحديد المعارف الضرورية للشركاء المسؤولين عن المنافع الأساسية للمواطنين في إطار من الانصاف، وهذه القيود تمثل اكرهات أي إلزامات ومتطلبات لقيام العدالة وهي:⁽⁵⁰⁵⁾

الاكراه الأول: يتعلق بمعنى: إنه لا بد أن تكون لكل شريك المعرفة الكافية بالنفسية العامة للبشر فيما يخص الأهواء والدوافع الأساسية.

الإكراه الثاني: لا بد أن يكون الشركاء على دراية بالأمر الآتي: إنه من المفترض أن يرغب كل كائن متعقل في امتلاك المقومات الاجتماعية الأولية، التي يصبح دونها مقتضى ممارسة الحرية مطلباً حايواً، "كاحترام الذات" مثلاً.

الاكراه الثالث: بما أن الاختيار هو بين تصورات متعددة للعدالة فلا بد أن تتوفر بالأطراف المشاركة في عدالة المعلومات الكافية حول مختلف مبادئ العدالة المطروحة للاختيار.

الاكراه الرابع: لا بد أن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها.

الاكراه الخامس: والذي يسميه راولز "استقرار العقد"، ويقتضي أن تكون الأطراف المشاركة مدركة، على نحو مسبق، أن العقد سيكون مرغماً في الحياة الفعلية مهما كانت الظروف القائمة.

- العدالة والتعاون الاجتماعي والمجتمع الحسن:

يمكن فهم دور مبادئ العدالة بأنها مايعين الشروط المنصفة للتعاون الاجتماعي وذلك عبر تحديد كل من الحقوق والواجبات التي تعينها المؤسسات السياسية والاجتماعية، وتنظم تبعاً لها الفوائد المترتبة على التعاون الاجتماعي. وكذلك في توزيع الأعباء والمسؤوليات للمحافظة على المبادئ. وبالنظر للنظام الديمقراطي يمكننا أن نفهم المواطنين "المتساوين والاحرار" بأنهم من يجب أن يعينوا الشروط المنصفة للتعاون في إطار ديمقراطي⁽⁵⁰⁶⁾ وتأسيساً على ذلك، إذا نظرنا إلى المجتمع الديمقراطي على أنه نظام تعاون اجتماعي، فإننا يجب أن نفهم ملامح هذا التعاون وهي ثلاث: (507)

- 1- إن التعاون الاجتماعي يسترشد بقواعد معترف بها من قبل الكل وبوساطة إجراءات يقبلها المتعاونون ويعتبرونها ملائمة لتنظيم سلوكهم.
- 2- يشتمل التعاون الاجتماعي على شروط منصفة، يقبلها كل مشارك فيه، كفكرة المبادلة: أي أن يستفيد جميع الذين يسلكون وفق ماتتطلبه القواعد، المتفق عليها، بحسب معيار عام بينهم.
- 3- تتضمن فكرة التعاون الاجتماعي فكرة المنفعة العقلانية لكل مشارك، وذلك من منظور خيرهم الخاص ولذلك أرادوا الانخراط في التعاون. وذلك لايمكن أن يكون إلا في إطار مجتمع منظم بصورة جيدة، كما أنه (أي التعاون الاجتماعي) نتيجة لتلك المبادئ التي أقرت في الوضع الأصلي. إن المجتمع حسن التنظيم إنما يكون بفضل مفهوم العدالة فيه، وذلك يعني ثلاثة امور هي: (508) إنه مجتمع يوافق مواطنوه، ويقرون، كل واحد تجاه الآخر، بأنهم يوافقون على مبادئ العدالة؛ وأن مؤسساته الاجتماعية والسياسية تعمل في إطار نظام تعاون واحد وتهدف إلى تحقيق مبادئ العدالة؛ وأن بنيته، هذه، يجب أن تكون معروفة للعموم؛ ويجب أن يكون هنالك حس بالعدالة على مستوى فعال بالنسبة للمواطنين؛ وهو حس يمكنهم من فهم مبادئ العدالة وتطبيقها وكما تتطلب ظروفهم.

- الحقائق المترتبة على تصور العدالة:

يرى جون رولز أن التوافق مع عالمنا الاجتماعي إنما يكون في البحث عن الممكن الذي يُحسن من أحوالها، ولذلك، فسنلخص ماسبق من نظريته في العدالة عبر الحقائق الآتية: (509)

- 1- **حقيقة التعددية العقلانية:** وهي التي تقر بأن التعددية بين المذاهب المتعارضة دينياً ولا دينياً هي نتيجة طبيعية لثقافة مؤسستها الحرة، وكلها ستتحّد من أجل دعم فكرة الحرية والمساواة لكل المذاهب لأنّ ذلك هو الضامن الوحيد لحصول كل منها على حريتها الخاصة.
- 2- **حقيقة الوحدة في التنوع:** إنّ التنوع الحاصل في المجتمعات يمكن أن يحكم بالوحدة السياسية والاجتماعية في المجتمع الديمقراطي الليبرالي، عبر وجود قاعدة عامة للتفاهم ووجود عقلانية في المؤسسات السياسية والاجتماعية وذلك ما يوفره مبدأ العقل العام.
- 3- **حقيقة العقل العام:** (وهو العقل العام في المستوى الأول أي المستوى الذي يخص المواطنين في مجتمعهم الخاص) وبما أنّ المواطنين لا يستطيعون ان يصلوا إلى تفاهات عبر اختلافاتهم المذهبية، لذلك عليهم أن يحتكموا في مناقشة شؤونهم المشتركة إلى عائلة معقولة من المفاهيم السياسية للحق والعدالة وذلك المشترك هو العقل العام.
- 4- **حقيقة السلم الديمقراطي الليبرالي:** وهي الحقيقة التي تقرر أنّ المجتمعات الديمقراطية الليبرالية والدستورية المنظمة جيداً لا تشارك في حروب إلا في حالة الدفاع عن النفس. وهنا ينبثق قانون الشعوب وتشكل هذه المادة فرعاً منه.

- قانون الشعوب عند رولز:

ينطلق رولز من المقدمة التي مفادها تعريف الفلسفة السياسية بوصفها يوتوبيا واقعية، والتي فسر، وفقاً لها، نظريته في الوضع الأصلي الذي تنبثق منه مبادئ العدالة، ويحاول هنا أن يقدم تصوراً عن العلاقة بين الشعوب لا الدول على الأساس نفسه.

ويبدأ أولاً بتحديد أيّ الشعوب هي المقصودة بهذا القانون، ويقرر أنّها الليبرالية، وهذه الشعوب هي فاعلة في هذا القانون مثلما يكون المواطنون فاعلين في المجتمعات المحلية (الوطنية). ومن سمات هذه الشعوب الليبرالية الديمقراطية هي: وجود حكومة ديمقراطية دستورية عادلة وعقلانية تقوم بخدمة مصالح الشعب؛ ووجود مواطنين توحدهم العواطف المشتركة، أي قائمة على الرغبة بحكم ذاتهم وتحقيق مصلحتهم عبر الحكومة الديمقراطية؛ ووجود طبيعة أخلاقية تحكم هذه الشعوب. (510)

ويؤسس رولز شروطاً علي فكرة التعاون، التي سبق أن ناقشناها، فيرى أن الشعوب الليبرالية تعرض شروطاً منصفة للتعاون على الشعوب الأخرى، مثلما يعرض المواطنون في المجتمع الديمقراطي شروطاً للتعاون مع المواطنين الآخرين داخل دولة واحدة. وذلك يعني أن يحترم كل شعب منها الشروط التي تطمئن الشعوب الأخرى، كل واحدة بإتجاه غيرها، في أن تكون العلاقات عادلة وضامنة لاستحقاقاتهم. (511)

- الوضع الأصلي (من مستوى ثانٍ)، وضع الشعوب بدنياً، ومبادئه:

ريستعمل رولز الوضع البدني أو الأصلي على مستوى الشعوب، وهو مايسمى بالوضع الأصلي من المستوى الثاني، أي أنّه يختلف عن الأول في الوضع داخل المجتمع الواحد، فيفترض وجود ممثلين للشعوب يمتازون بالعقلانية، ويتواجدون بصورة متماثلة، ومنصفة، ويحاولون أن يختاروا من المبادئ المتيسرة لهم بما يضمن مصالحهم الأساسية؛ وذلك بخضوعهم لستار الجهل: في عدم معرفتهم حجم الاقليم أو السكان أو السلطة أو المصادر الطبيعية أو مستوى التطور الاقتصادي لشعب من الشعوب الداخلة في الوضع هذا. (512) وهذه الشعوب ستقرر مبادئاً للتعاون بينها وهي: (513)

1- إن الشعوب حرة ومستقلة؛ ويجب أن تحترم حريتها واستقلالها من قبل الشعوب الأخرى.

- 2- على الشعوب أن تلتزم بالاتفاقات والمعاهدات.
 - 3- إن الشعوب متساوية؛ وهي تمثل طرفاً في الاتفاقات التي تربطها بغيرها من الشعوب.
 - 4- على الشعوب أن تلتزم بقانون عدم التدخل بشؤون الشعوب الأخرى.
 - 5- لهذه الشعوب الحق في أن تدافع عن نفسها، لكن عليها أن لاتشن الحرب إلا لأسباب تتعلق بهذا الدفاع عن نفسها.
 - 6- يجب على الشعوب أن تحترم حقوق الإنسان.
 - 7- على الشعوب أن تلتزم بقيود معينة في إدارتها لحروبها.
 - 8- يجب على الشعوب أن تساعد الشعوب الأخرى في الظروف السيئة، من أجل أن تتمتع بنظام سياسي واجتماعي عادل أو مقبول.
- وهذه الشعوب يجب أن تدعو للعقل العام بمستوى ثاني، أي أن تخاطب الشعوب عبر مبادئ تمثل المشترك بينها، وليس عبر لغة الصدق أو الحق الشامل. وذلك إنما يتم عبر الإلتزام بمبادئ قانون الشعوب، والتوضيح للشعوب الأخرى اسباب اتباع أو مراجعة سياسة الشعب الخارجية أو شؤون الدولة، التي تتعلق بالمجتمعات الأخرى، وذلك يعني أن ينظر المواطنون لأنفسهم بوصفهم مشرعي ومنفذين؛ وأن يسألوا أنفسهم: أي سياسة خارجية يمكنها أن تكون أكثر معقولة للتقدم؟ وبذلك فهم يُنحَوْن الممثلين الحكوميين أو كل شخص يحاول انتهاك العقل العام للشعوب الحرة والمتساوية، وكل ذلك يكون جزءاً من القواعد السياسية والاجتماعية الأساسية لخلق السلام والتفاهم بين الشعوب.⁽⁵¹⁴⁾
- وبذلك نكشف عن رؤية رولز في الفلسفة السياسية بدءاً من الوضع الأصلي وانتهاءً بمشروع للسلام بين الشعوب. أي نظرية في تناول موضوع الحرية والعدالة والنظام العالمي.

4- يورغن هابرماس Jorgen Habermas (1929-...)

العقلانية التوأصلية والديمقراطية التشاورية:

هو الفيلسوف الألماني المولود عام 1929، في دوسلدورف الألمانية، والذي يُعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت المعروفة بالمدرسة النقدية، وأكثرهم شهرة فيها في الحقبة المعاصرة⁽⁵¹⁵⁾، والذي عاصر أعنى الأنظمة الاستبدادية في القرن العشرين، وهي النازية. "إقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف، فمن السمات لهذا المسار، الدخول إلى المؤسسة الأكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسة الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجة الدكتوراه [كانت أطروحته الدكتوراه في الفلسفة بعنوان "النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ" والمنشورة عام 1954]... فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل، مثل كانط، وهيغل وهوسرل،... كما أن ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية الهامة خارج إطار المؤسسة الجامعية"⁽⁵¹⁶⁾. فهو فيلسوف نسقي كسلالة الفلاسفة الألمان، وأعطاه البعض رتبة عالية، وتميزاً كبيراً، لما أنجزه وأنتجه من أفكار ونظريات، حتى أصبح يقارن لديهم بهيغل⁽⁵¹⁷⁾.

كان لاهتمامه الاجتماعي أن فاق تخصصه الأكاديمي، فعرف بكونه عالم اجتماع، وانشغل بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات، ولاسيما المجتمع الرأسمالي، وتحليلاته في ألمانيا خصوصاً، وأوروبا على العموم، وفي نهاية الخمسينيات ومطلع الستينيات كان هابرماس مساعداً لأدورنو في فرانكفورت، ثم أصبح لاحقاً أستاذاً للفلسفة ومديراً لمعهد "ماكس بلانك" في ستاربرغ في ألمانيا⁽⁵¹⁸⁾. وله مجموعة من الأعمال أهمها: "القول الفلسفي للحدث"، و"النظرية والممارسة"، و"الفلسفة والتصوف الألماني"، و"إيتيكا النقاش"، والكتاب

الأبرز: "نظرية الفعل التواصلي" "The Theory of communicative Action"، و"في تداولية التواصل" و"الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي"، و"الدين والعقلانية"، و"جدل العلمانية بين العقل والدين"، و"الفلسفة في زمن الإرهاب".

- الإنسان وعوالم الفعل:

يبدأ هابرماس في إيضاح نسقه، المؤدي للفلسفة السياسية، يبحث في أصل المعرفة الإنسانية والمصالح المترتبة عليها، ليكشف موقع الخطاب السياسي وواقعه ومن ثم ما ينبغي أن يكون عليه.

وتنشأ علاقة المعارف بالمصالح والحقائق بالمعايير، حسب هابرماس، عبر جدلية موضوعات ثلاثة، كسلوك نابع من الحداثة (المعدلة من لدن هابرماس). ويتسنى لنا من ذلك، تشخيص منهجيتها في العقلنة، ولاسيما في معرفة تموضع فلسفة التواصل فيها، باعتبارها منفذ هابرماس لإعادة بناء الحداثة والسياسة فيها، وهذه الموضوعات تتشكل في إطار عوالم ثلاث هي:

1- العالم الموضوعي - الطبيعي.

2- العالم الاجتماعي.

3- العالم الذاتي.

وتأتي مساهمة هابرماس، في تصنيفه الثلاثي هذا، معتمدة على فكرة ترافق المعرفة والمصلحة عند ماركس، وكذلك للجدل المعاصر حول التمييز بين مجال العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية مع هوسرل، واعتماداً على نقاشه لسيرورات مناهج البحث في العلوم الطبيعية، وموضوع العلوم الإنسانية أو علوم الروح عبر نوع من التواصل اللغوي، كما مع دلتاي. وكذلك كان لما أنتجه التحليل النفسي من مساعي في التأمل الذاتي، وكشف المناطق اللاشعورية في الإنسان، ومدى سيطرتها عليه أثر على فكرته في التحرر الذاتي⁽⁵¹⁹⁾.

تجسد العقلانيات بتنظيم وترشيد الفاعليات المرتبطة بالعوالم الثلاث، التي سبق وأن ذكرناها، كما هي ثلاثية السياق الهابرماسي:

1- في مقابل العالم الطبيعي، يُنتج مفهوم الفعل الأداتي؛ والذي معه أصبح

هم العقل الوحيد هو إنتاج السيطرة على الموضوع دونما اكتراث. بما ينتجه أو بقيمته النظرية⁽⁵²⁰⁾، وفي محاول سيطرة الذات على موضوعها، ومسكه، من أجل الهيمنة عليه، وتحقيق النجاحات المبتغاة منه، وبالفعالية التي تحوّل كل ما يحيط بها إلى شيء حتى العقل نفسه⁽⁵²¹⁾، وذلك يتم اليوم عبر التقنية، عن هذا السلوك، وتكمن فائدة هذه الفاعلية في القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات، مروراً بتفسير الحوادث واختبارها، تجريبياً⁽⁵²²⁾، وبذلك يمثل الفعل الأداتي، براكسيس السيطرة على العالم الطبيعي الخارجي، وهو بتوجهه نحو الطبيعة ينقسم إلى قسمين: الأول: التقني- الأداتي، والثاني: التجريبي، والأول يتوجه موضوعه نحو الوسطة في السيطرة، وذلك خيار الفاعل، والثاني موضوعه ماهو كائن ومتحقق في العالم الموضوعي وما يمكن أن ينبثق عنه⁽⁵²³⁾، فالأداتي هو فعل لامكانيات وشروط التحقق، وأقصد بذلك أنّه مايبحث في كيفية التطبيق العلمية كسلوك سيطرة على الطبيعة، بينما الفعل التجريبي هو فعل لاحق إذ أنّه يتعلق بما تنتجه الطبيعة، وذلك عكس الأداتي، بما تنتجه التقنية- عبر الذات التي تطمح إلى السيطرة على العالم الخارجي.

2- في مقابل العالم الاجتماعي، تتجلى فاعليتين عقلايتين:

أ- الفاعلية الإستراتيجية، هي فاعلية تنافسية تهدف إلى قمع أفعال الآخرين، ومحاصرتها بغية التفوق عليها، وهي قد تتجلى على شكل نقاشات صريحة، يهدف المشاركون فيها إلى التغلب على الآخر، أو مضمرة عبر أفعال تنطوي على الخداع أو التحريف الإيديولوجي، وذلك كله، يهدف بطبيعته، إلى النجاح، والسيطرة،⁽⁵²⁴⁾ وتلك السيطرة ومنطق الربحية والنجاح، قد يحصل داخل الأنساق الاجتماعية (النظم الاجتماعية: الاقتصاد، السياسة،..) وخارجها، والخارج هو مجموعة العوالم المعاشة الذاتية الإنسانية التي هيمن عليها الفعل الإستراتيجي بواسطة تلك النسقية.

ب- **الفاعلية التوأصلية:** يرى هابرماس أن الفاعلية الأدائية - الإستراتيجية، تجاوزت مديات موضوعها وهو الطبيعة، والهدف نحو النجاح والسيطرة، لتحاول أن تهيمن على موضوع الإرادة الحرة - للإنسان، بعوامله الذاتية الخاصة وتجاربه التشاركية مع الآخرين، والتي تتركز إلى التفاهم، لا إلى الربح والنجاح والسيطرة، على ذلك يوجب هابرماس الانعطاف بمسار العقلنة نحو درب من التوأصلية بين الذوات الفاعلة الاجتماعية (**الفاعلية التوأصلية**)، أو المشاركة البيندائية في نقاش - تداولي، يهدف نحو فهم السلوكيات المتحصلة بين أفراد المجتمع⁽⁵²⁵⁾، والذي إن حصل، مع هذه السيطرة للعقلانية الهادفة نحو النجاح، فإنه سيكون مشوهاً وغير صحيح، وما أن يحصل "تكيف الأشكال الاجتماعية للإنتاج [العمل] والتداول [التفاعل] مع تقدم التقنيات العلمية، [فإن ذلك يجعل] أمر شكل النشاط واحد مسيطراً؛ لأنه تحديداً الشكل الأدائي"⁽⁵²⁶⁾.

3- ويمكن إضافة فاعلية التأمل أو التحرر⁽⁵²⁷⁾، والتي لا يشير لها على حد علمنا، أغلب الباحثين الذين ناقشوا الموضوع، والتي يعطيها هابرماس صفة المعرفة التأملية، والتي لا تشير نصوصه إلى فاعلية منفصلة لها، إلا كنقد وتحرر، ينتهجه هابرماس لإعادة هيكلة الفلسفة، وهذه الفاعلية بقدر ما تتضح منفصلة، فهي متصلة من الجانب الآخر بكونها تتماهى داخل الفاعليتين الأوليتين ضمناً وتماهى الفاعليتين فيها إنعكاسياً، وهذا هو مشروع النظرية النقدية الهابرماسية.

ولغرض تقنين وتحديد الفاعلية الإستراتيجية المهيمنة على الفعل الاجتماعي بعمومه، يقترح هابرماس عناصر معينة لتخطي هذه العتبة، وذلك عن طريق "تشكيل الإرادة السياسية، وتكوين الرأي العام، وتقوية المجتمع المدني، وهذه كلها عناصر من المؤمل أن تشكل فرصة لاقتراب السلطة من المواطنين، بعد انفصالها عن العالم المعاش، وانحسارها في أنساق مغلقة وخرساء وصماء، تمثل أجهزة فوقية متشعبة"⁽⁵²⁸⁾، لذلك فإن التأسيس الفلسفي - السياسي لهذه الموضوعات يعد مهمة هابرماس الأساسية.

- المجال العام.. ماهيته وفاعليته:

إنَّ المجال العام، كما يرى هابرماس، قد اجتبح إما من قبل الدولة أو من قبل النسق الاقتصادي، وبالتالي فلا يمكن للديمقراطية أن تعيش دونما إعادة بناء المجال العام ومن دون عودة الجدل السياسي الحر والمستقل⁽⁵²⁹⁾، بذلك تمثل لحظة الديمقراطية نتيجة وسبب المجال العام، ففي محاولته لإعادة بناء ذلك المجال، يعول هابرماس على إعادة تفعيل السيادة الشعبية للمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطية داخل هذا المجال.

إنَّ مشاركة جميع المواطنين، في هذه النقاشات، وبطريقة متساوية، أمر مركزي بالنسبة لمفهوم المجال العام لدى هابرماس، لأنه ليس مكاناً للتعبير عن الرأي فقط، وإنما هو مرآة تسمح للأفراد والجموعات المشاركة من التفاهم، وفحص ونقد واقعهم كما هو وكما يراد له أن يكون، وعلى ذلك فهو يعتزم إعادة تشكيل نظرية الفعل التواصلي انطلاقاً من قواعد معيارية ولغوية، تحصل في المجال العام للدخول إلى الحيز السياسي، وإنجاز مشروعه، في تأسيس السياسة على بعد عقلائي تواصلي⁽⁵³⁰⁾.

ويحدد هابرماس أطراً عامة للنقاشات داخل المجال العام، لتيح له التمتع بالقدرة الكلية العامة، وهي:

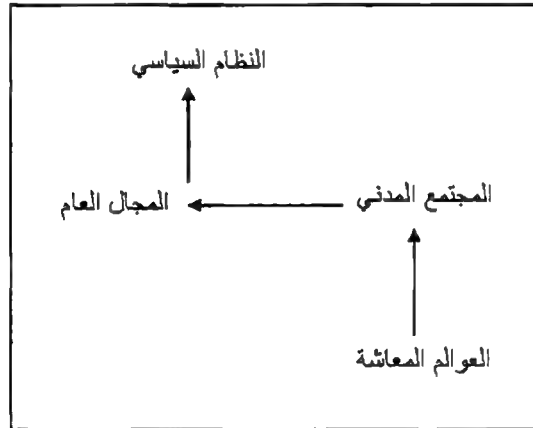
- 1- أن يتضمن هذا النموذج كل الأشخاص المعنيين بالأمر المناقش.
- 2- المساواة في القدرة والحظوظ للمشاركة في العملية السياسية.
- 3- المساواة في حق الاختيار لمواضيع المناقشة، ومراقبة جدول أعمال وأولويات برنامج المناقشة السياسية العامة.
- 4- المساواة في حق التصويت في لحظته.
- 5- المساواة في توفر شروط الانخراط في النقاش العام، وذلك عبر إتاحة المعلومة وإمكانية تحصيلها بحرية⁽⁵³¹⁾.

يشير ذلك إلى حضور الأخلاقية السياسية والخطاب الكوني لدى هابرماس، فهو يعتقد أنَّ العرف الصالح للإجابة عن التساؤلات الأخلاقية- السياسية، عبر أخلاقيات النقاش في المجال السياسي، يجب أن يكون له ميزة عدم التحيز، وأنَّ اللاتحيزية هذه يعبر عنها بشكل مبدأ التداولية الكونية، وهي تعرف عنده

(هابرماس) بأنّها شرط أو حالة توفر مشاركة حرة وقائمة على شكل نقاش لغوي وتواصلّي تكون قادرة على إشباع أو إرضاء رغبات الفرد والتي يمكن تقبلها من قبل المجتمع دونما قيود.⁽⁵³²⁾

البعد السياسيّ للمجال العام وعلاقته بالمجتمع المدني:

يقع المجتمع المدنيّ - حسب هابرماس - بين النظام السياسيّ والعالم المعاش كوسيط يحمل أفراداً ومؤسسات غير حكوميّة تهدف لدعم الحاجات الخاصة لقطاعات في المجتمع المكون من العوالم المعاشة،⁽⁵³³⁾ والمجال العام يمثل الحيز الذي يشغله المجتمع المدنيّ لنقاش المسائل المشتركة كشأن عام يربط فئات مختلفة في المجتمع.



لذلك، يعوّل هابرماس على التعاون بين الرأي العام والمجتمع المدنيّ الصانع له، وبين الإعلام والمأسسة القانونيّة التشريعيّة، فهو يفهم فاعليّة ذلك داخل المجتمع المدنيّ من خلال "التأثير الإعلامي للجمعيات التشاركيّة التي تشكل الرأي العام، والتي تتسابق مع وسائل الإعلام الجماهيريّة على الرأي العام وعلى التأثير على السياسة، وانطلاقاً من تعاون الرأي العام للمجتمع المدنيّ مع قضية بناء الرأي والإرادة في السياسة البرلمانيّة، ينتج بالنسبة لهابرماس إمكانية سياسة استشاريّة، أما التأثير العام فلا بد وأن يجتاز فلتر الإجراءات البرلمانيّة - عبر قرارات رسميّة - شكلاً تفويضياً وينتج سلطته السياسيّة"⁽⁵³⁴⁾.

- القانون ومأسسة النقاشات:

يعتقد هابرماس أن العلاقة بين النقاش والقانون إنما هي علاقة جدلية انعكاسية، فمبدأ النقاش هو أسلوب لإنتاج شرعية القواعد القانونية، والتي لا يمكن أن تكون صحيحة إذا لم يتم الاتفاق عليها عبر نقاشات عقلانية يشارك فيها كل ذي شأن، لذلك فإنَّ شرعية تلك القواعد القانونية تعتمد على احترام المقتضيات المعيارية التي تنتج عن النقاش.⁽⁵³⁵⁾

ومبدأ النقاش لا يمكن أن يلعب دوره المُشرع، إلاَّ بشرطين:
الأول: مأسسة النقاش، إذ إنَّ النقاش لا يمكن أن يكون أساساً للحكم على شرعية الحق المطروح إلاَّ إذا تحقق في مؤسسات وعبرها، وأنجز بوسائل قانونية.

الثاني: انفتاحه على المواضيع الخلافية والنزاعية- الصراعية، ومحاولة حلها، فالنقاش لم يقدم أبداً على أنه ممارسة ملائكية يتم فيها تبادل الحجج بمنأى عن سوء النية.

وتتضح فاعلية القانون بشكل تصاعدي وتنازلي، من خلال التأسيس الشعبي، والشرعنة السلطوية القانونية.

يبقى علينا أن نوضح أن هابرماس يعتمد على الدولة بوصفها ضامنة للمؤسسات القانونية، وليس النظام السياسي كنسق مهيمن، بل متشكل ببعد شعبي، لذلك، فإنه يلزم الاعتقاد بضرورة الديمقراطية، وأيضاً ضرورة الخلاص من كل الأساليب الأخرى التي قد تمارس من قبل النظام السياسي لغرض الهيمنة على المجال العام وحرفه عن فاعليته، وذلك ما يتم، حسب هابرماس، عبر الدعاية.

- الحقوق: تصنيفاتها، وشرعنتها عند هابرماس:

يصنف هابرماس الحقوق إلى أقسام ثلاثة هي⁽⁵³⁶⁾:

1- الحقوق- الحريات (الفردية).

2- حقوق المشاركة السياسية.

3- الحقوق الاجتماعية.

ولايتمكن حفظ الحقوق الإنسانية بعموميتها، أو حقوق المشاركة السياسية التي يعول عليها هابرماس في تحقيق البعد القانوني والشرعي للمواطن في الدولة، إلا من خلال تحقيق الضمانات الديمقراطية من جهة شكل النظام السياسي، ووجود سلطات مستقلة تستطيع أن تحقق مبدأ دولة القانون وهي القضائية، والتي عليها تقع مهمة تحقيق عمومية وشمولية القانون على الحاكم والمحكوم، بالإضافة إلى فاعلية المجتمع المدني والتي تتجلى في المجال السياسي عبر المجال العام الحيوي.

- الديمقراطية التشاورية عند هابرماس:

ويبدأ هابرماس النقاش بشأن امكانية إقامة دولة الحق الديمقراطية، أعني الدولة المؤلفة لبعدي السيادة الشعبية في السلطة، والمحافظة على الحقوق الإنسانية، ولذلك يرى أن تحقيق الحدثة السياسية يتم بأدائي: المواطنين والعقلانية (الناس والفلسفة). ولأن الهدف الأسمى للديمقراطية التشاورية ليس "هو الدفاع عن المصالح الشخصية لأعضاء الجماعة (العقد الاجتماعي- روسو) وإنما هو الدفاع عن المصالح العامة، فكل واحد مطالب بالدفاع عنها انطلاقاً من وجهة نظره الخاصة، وذلك لإقناع المواطنين برأيه، وذلك بالاعتماد على وسيلة المناقشة الحجاجية"⁽⁵³⁷⁾.

وعلى ذلك فأركان النموذج البديل هي:

- 1- وجود المؤسسة القانونية الشرعية.
- 2- تحقيق مبدأي الحرية: الاستقلال العام والخاص.
- 3- النقاش والتشاور وتشكيل الرأي السياسي عبر المشاركة السياسية.

- مبادئ الديمقراطية التشاورية - القانونية:

ويمكن تحديد مبادئ الديمقراطية القانونية الدستورية القائمة على التشاور النقاشي، طبقاً لهابرماس، بما يلي⁽⁵³⁸⁾:

- 1- لما كان هدف الدولة الدستورية هو تقديم أسباب الحرية الفردية والجماعية، فإن الهدف الأول هو سيادة الشعب، التي تستلزم أن تكون

كل سلطة سياسية منبثقة عن السلطة التوأصلية للمواطنين، ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية توفر شروطاً خاصة للحوار والتواصل.

2- وحينما يتعهد البرلمان بمسؤولية تشريع القوانين، فإن توزيع مهام التشريع والانجاز للقوانين تعبر عنه السلطة القضائية المستقلة، ويرتبط ذلك بمبدأ ضمان الحصانة القانونية الفردية التي يتمتع بها كل فرد قانوني يستطيع إملاء أو تقديم إدعاءات قانونية فردية، ولما كانت السلطة القضائية يمكن أن تتطلب توجيه الحكومة وتحريكها، وعلى سبيل المثال في فرض العقوبات، فإن مبدأ تعهداتها الخاص بالقانون يُعد أمراً أساسياً في الدولة القانونية- التشاورية.

3- إن مبدأ حكم القانون، أي تعهد الحكومة بالإذعان للقوانين أو تنفيذها، غرضه إلصاق السلطة الحكومية (الإدارية) بالمواطنين، بوصفهم سلطة توأصلية، تتدخل عن طريق السلطة التشريعية للبرلمان.

4- يجب أن يضاف مبدأ فصل الدولة عن المجتمع، وليس ذلك بالمعنى الليبرالي لفصل الدولة المسؤولة عن الأمن والنظام العام عن مجتمع الأفراد المتنافسين اقتصادياً، أو التجمعات ذات النفوذ، بل إن يفكر فيه هابرماس هو بناء مجتمع مدني حر تتوحد فيه الحرية والتعددية، ويرتبط بمستقبل سياسي حر، ويشكل ميداناً شعبياً غير رسمي يسيطر على مؤسسات الدولة.

- المواطنة والدولة ما بعد القومية:

إن النتيجة المتوخاة من الديمقراطية التشاورية، وكما أسلفنا، تتجلى بوضوح في "ما يعبر عنه هابرماس بمقولة (المواطنة الدستورية)، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان.... التي هي مبادئ مؤسسة لدولة القانون الديمقراطية الحديثة. وإن غرض هابرماس هو بلورة مفهوم المواطنة

الديمقراطية المبنية على القانون، في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة، أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قيمٌ جماعيةٌ مشتركة. فليس للمواطنة الدستورية شروطاً قومية بالضرورة، وإنّما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن أن تُختزل في نص دستوري لدولة معينة⁽⁵³⁹⁾. هكذا يدخل هابرماس مشروعه في الديمقراطية إلى حيز العالمية والكونية، محاولاً التأسيس له على فكرة النقاش، وإيتيقيته الترانستندالية، وتداوليته العامة، وبذلك، فإنّ الامكان النظري قائم من أجل تجاوز النموذج القومي أو الوطني للدولة، نحو مفهوم الدولة مابعد القومية أو العولمة بصورة جديدة تقوم على أرث كبير من اليونان إلى الفلسفة الحديثة.

وبما أنّ المواطنة تقوم على أربعة مبادئ هي⁽⁵⁴⁰⁾: الحقوق، والمسؤوليات أو الواجبات، والمشاركة، والهوية؛ فإنّ النموذج المطروح من قبل هابرماس، للإنتقال من حيز المواطنة القومية إلى العالمية، يُعد تمثيلاً مناسباً وفي محله، إذ إنّ الحقوق والواجبات هما المبدآن الأوليان اللذان يتشكلان عنده بإطروحة حقوق الإنسان العالمية، وبإضفاء مبدأ المشاركة يكون الوجه الآخر للنظرية قد اكتمل، لأنّ المشاركة على مختلف الصُّعد، ولاسيّما السياسيّة منها، تشكل لب وجوهر المواطنة الفعّالة.

يبقى موضوع الهوية الذي يشكل المبدأ الأخير، وهذا يمكن الكشف عنه عبر العمومية القيمية، والتي تحمل الهوية الإنسانية منطلقاً لها، ذلك لأنّ العالمية أو الكونية بما تحمل من القيم العقلانية، التي من انجازاتها الحديثة: "الديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان... هذه القيم العالمية والمحايدة أيديولوجياً، والمتحررة من كل لون طائفي أو عنصري، تكوّن في حد ذاتها مشروع هوية مستقبلية، هوية تنتمي إلى العقل"⁽⁵⁴¹⁾.

– الدين والدولة ومجتمع مابعد العلمانية عند هابرماس:

يحاول هابرماس انجاز تصورات في موضوع السياسة الرئيس (الدولة) بطرحه إشكالية علاقة الدين بالدولة، ويناقشها في سياق تموضع الدين في المجتمع المعاصر الذي يحمل مشعل الحداثة لتنوير دربه.

تشكل الرؤية العقلانية للمجتمع المعاصر، لدى هابرماس، أساس الانتقال من نموذج الفكر القروسطي والأصولي والعنفي، مروراً بتجاوز العنف المضاد من السياسة العلمانية التي تهدف إلى الإقصاء والتهميش للفكر الديني، إلى نظرية في المجتمع مابعد العلماني. أي أن مشروع الحداثة مشروع موجه بوجهتين: الأولى نحو عقلنة الدين، والثاني نحو إقلال تحجيرية وتطرف العلمنة، وما ذلك إلا تمهيداً للتطوير لفكرة التعايش في المجتمع مابعد العلماني.

ويتطلب لما سبق أن يؤدي الفكر الديني ثلاث إنجازات هي (542):

- 1- يجب على الوعي الديني أن يبذل مجهوداً ليتجاوز التفاوت المعرفي، الذي لا بد أن يبرز من الالتقاء بالطوائف أو الديانات الأخرى.
- 2- وعلى الوعي الديني أن يماشي سلطة العلوم التي تحتفظ بالاحتكار الاجتماعي للمعرفة على العالم.
- 3- ولا بد أن يفتح الوعي الديني على أولويات دولة الحق الدستورية، ففي كل مرة ينفجر فيها صراع جديد، لا بد من متابعته في مراكز المجال العام الديمقراطي.

وبشأن امكانية دخول العلمانيين والدينيين في حوار عقلاي ضمن ضوابط التواصل التي يطمح لها، يشير هابرماس إلى تساؤلات تمثل اختبار لامكانية حصول الحوار السليم ولوضع شروط تحكم الحوار وتوضيح قواعده وأأسسه، هي:

- 1- هل أن العلمانيين قادرون على التسامح وإجراء حوار صادق مع الطرف الديني بالرغم من أجيال عديدة مرت في ازدراء الدين؟
- 2- هل يستطيع العلمانيون أن يصدقوا ويعتقدوا بأن كثير من ثوابت العلمانية المفاهيمية هي مدينة للدين بأصلها؟ وهل يستطيعون تقبل هذا الدين علناً؟

- 3- هل أن الطرفين مستعدان للاعتراف بأن التسامح هو دائماً ذو اتجاهين؟ أي أنه يجب على رجال الدين، ليس فيما بينهم فقط بل ومع الملحدون والعلمانيين، أن يدخلوا في حوار تسمه صفة التسامح، وبالعكس على العلمانيين أن لا يقصوا المتدينين من الحوار، وذلك ما يؤيده هابرماس

بفكرته حول احترام المواطنين بعضهم لبعض، كأعضاء أحرار ومتساوين في المجتمع السياسي الهادف للتواصل السليم.⁽⁵⁴³⁾

ويرى هابرماس في التسامح أساس الثقافة الديمقراطية الوطيد، وهو شارع ذو اتجاهين على الدوام: فالأمر لا يقتصر على ضرورة أن يتسامح المتدينون مع عقائد الآخرين، نما فيهم اللادينيين والملاحدين، بل من واجب العلمانيين أيضاً أن يحترموا قناعات المواطنين الذين يحفزهم الإيمان الديني. فمن غير الواقعي - بل من التحامل - أن نتوقع من هؤلاء أن يتخلوا عن قناعاتهم العميقة لدى دخولهم المجال العام. والحل الأفضل هو أن نفكر في شيء شبيه بتلك المثالية الدينية التي بثت الحياة في حركة الحقوق المدنية.⁽⁵⁴⁴⁾

ولذلك، يجب قبول التعددية من طرفي المعادلة: الدينين والعلمانيين، بذلك سينشأ التضامن بين السياسة والدين والفلسفة عبر نموذج الديمقراطية التشاورية الكونية على الشكل الآتي:

- 1- إصلاح ذاتي للدين، ينتج القبول بالتعددية والانجاز العلمي.
- 2- امكانية رعاية النظام السياسي التشاوري لامكانيات وفاعليات المجتمعات مابعد العلمانية المتعددة، باسم الديمقراطية.
- 3- إصلاح فلسفي للمكتسب الديني والسياسي، بواسطة النقد لتأسيس تعددية عالمية عقلانية.

الخاتمة

لابدً لنا، في نهاية مطافٍ من الكشف والتحليل والتأطير لأهم حلقات الفلسفة السياسية، عبر تاريخ الأفكار: بجزئيه الغربي والشرقي (الإسلامي)، أن نلمس ميكانزمات فلسفية تاريخية - سياسية، وأقصد بذلك وجود محركات حكمت الحركة الدائرية لكل حقبة من الحقب وكيف حصل الشرخ فيها لينفتح على أفق جديد وحلقات أخرى.

ويتجلى قولنا الآن في: ميزة التحول من التفكير الأسطوري الهوميروسي - الهزيرودي لدى اليونان إلى محاكمات فلسفية لمفاهيم السياسة مع السفسطائيين، وانتقاله من ماهو متعال إلى ماهو محايث في ما بين الناس فقط، وليس ما بين الناس وما فوقهم إلا خيطاً رفيعاً أبقاه "السفسطائي" بروتوغوراس في العناية عبر العقد الاجتماعي.

وما يجيء سقراط إلا ظهوراً لأفق آخر، أصبح معه الإنسان قاصداً وساعياً نحو الكلي والفضيلة بدل القوة والنسي، ذلك المشروع الذي دفع بسببه سقراط حياته، فحاول افلاطون أن يتممه، في منجز فكري أخذ ثلاث قسّماتٍ مرحليةٍ واكتب تأليفَ كتب ثلاث: الجمهورية، والسياسي، والقوانين، وذلك التحول المرحلي احتفظ بثيمة المثال، لكنه قلّ بريقه كلما خطى أفلاطون في عمره قدماً، لنكشف تمهيداً فلسفياً لاستعادة مسك الواقع وعدم مجانبته، فيظهر أرسطو وكأنه المجسّد لتلك المهمة، بدراسة عن دساتير الدول - المدن، وتحليل لها ولواقع الأنظمة السياسية القائمة وافترض ما يمكن، انطلاقاً، مما هو كائن.

ثم التحول الآخر الذي ارتبط بمقدمه الرومان من إعلاء لشأن القانون والعدالة عبر مؤسساتهم الدستورية، وما تمخض عن واقعهم هذا من فكر تأسيسية تارة، وتعديلية إصلاحية تارة أخرى، فجاء بوليب وشيشرون وسنيكا كمراجعين

لما لازم عملية الممارسة السياسية من الحاكم والمحكوم، وتناوب في إلقاء اللوم وتشخيص الهفوات: بين ما جذره متعلق بالعوام والجماهير الرغوية المنفلتة، وبين ظهور الحاكم واستبداده وخروجه عن الصورة الجمهورية المبتغاة.

مع العصور الوسطى: كان هنالك ما يُقرأ بوصفه تحولاً، لكن، هل كان، ذلك، في مسار يجلب ميزة الإيجاب أم يفارقها؟ يرى الأغلب أن العصور الوسطى قد أسهمت في قتل المركزية الإنسانية والحرية المفارقة للإلهي أو المتأطرة بحدوده؛ وذلك يجد سنده في ما سطره كلٌّ من أوغسطين ومن ثم لطف منه وعدل عليه توما الإكويني، بتهجين لبعض مفردات الفكر الأرسطي، وذلك الحكم فيه الكثير من الصحة، فلقد كان الفعل السياسي، دوماً، في مخيلتهم قابلاً تحت العناية، والغاية، والمسار التاريخي الذي تتضح محركاته ونهاياته مع وجود طيف المسيح وفكريّ الفداء والخلاص.

لم يكن الخلاص الإلهي نهاية الفعل السياسي لدى الفلاسفة المسلمين، وذلك تحول آخر يُنجز بمعية التحول السابق، ويوازيه في بعض الحقب الزمنية. إذ كانت مفردات السعادة والفضيلة والاسترشاد بالنصّ أهمّ ما حاول المسلمون أن يحاكيه في نظرياتهم السياسية، بتوظيف لمفاهيم فلسفية يونانية أفلاطونية - أرسطية في الغالب. إلا أنهم كالمسيحيين لم يفارقوا الهمّ الأساس وهو النظرة من داخل الهوية إلى الهويات الأخرى، وإن كانوا ينتجون خطاباً من المفترض به أن يكون كونيّاً إلا أنه بالنتيجة كان مؤولاً لأن يكون خطاباً هويّياً.

جاءت الحقبة التي سميت بالنهضة لتعلن عن استعادة مجد الإنسان والقطع مع سلطة الكنيسة والميتافيزيقا؛ فانعكس ذلك في فلسفة مكيافلي، على الرغم من اهتمامه أيضاً بالحيز القومي أكثر من غيره، فتصوراته كانت نابعة من واقعه المزري في إيطاليا، فكان كل مبلغة أن تتحقق الوحدة لغرض تجاوز كل التشظيات الفرعية للسلطة، والحكم، والجيش، والشعب.

هذه الواقعية لم تكن بأفضل حال مع العصر الحديث ومن واقع لمسّة توماس هوبز في انكلترا وعاش فيه سفك الدماء، والقتل، والتهجير، والترحال المذل، فكان أن لازمه الخوف نشأة، وممارسة، وفكراً، فتصور الحال الطبيعي للإنسان

بدون النظام المدني أو السياسي، الحاكم بالقوة المطلقة، التي يتنازل لانشائها كل المجتمع، حال حرب. هنا نجد أن بداية التأسيس لعصر جديد دائماً مترافق ذلك التصور للواقع بأنه يجب أن يكون عنيفاً، حربياً.

ومع لوك بدا الأمر أكثر فسحة، مع استقرار الوضع السياسي البريطاني نسبياً، للقول بنظام قانوني، وديمقراطي، وإمكان الليبرالية بمختلف صنوفها: السياسية، والاقتصادية، والدينية. ومن ثم مع روسو كان الأمر أشبه بأحلام يراذ لها أن تتحقق مع مجتمع بدأ ينظم نفسه بصورة جيدة. ومع كانط كان لموضوع الحرب أن تجلّى مرة أخرى وعاد الخوف والتوجس ليهيمن على التفكير السياسي للفلاسفة، واستجابة لكل ذلك وجدنا نظريته في الحرب والسلام، والمواطنة الكونية وسيادة القانون. ولم يكن هيجل بعيداً عن هذه الهموم المشتركة لفلاسفة العصر الحديث، فهو انعكاس لواقعه المؤيد لواقع البطل المخلص بنابليون تارة، وبملك بروسيا تارة أخرى، وكل ذلك حاول أن يبرره عبر منظومة لم ينشأ أعقد منها في العصر الحديث فلسفياً إلا أنه ضمنها وأرغمها على أن تكون جزءاً من ماكانته. وأمّا ماركس فلم يكن بأبعد حالاً ومقالاً عن أقرانه الغربيين، فقد لمس سوء أوضاع العمال وهيمنة البرجوازيين والرأسماليين على مقاليد السلطة والعمل، وتبرير رجال الدين لهم وشرعنتهم لما ينجزونه من انتهاك وتفاهوت، وحييف، وظلم، فكان أن طرح رؤيته في المادية التاريخية وضرورة النضال العمالي لإلغاء الفوارق؛ وكشف زيف الدولة؛ ليعلن في ما بعد عن يوتوبيا المجتمع السعيد.

يلزم بعد المرور بهذه المنظومة الفلسفية - السياسية أن نلاحظ أن الواقعية المفرطة مع مكيافلي قد انتهت بمثالية ويوتوبيا مفرطة مع ماركس على الرغم من إنجاز مشروعه وتصوراتهِ على أسس، حاول أن يسندها بالعلم، والحقائق التجريبية، وكذلك كشف أن محفز التفلسف في السياسة لديهم كان واقعهم بما يتضمنه من الشدة والرخاء؛ لذلك هي ثيمة أخرى تسم هذا المنجز.

مع الحقبة المعاصرة لم يختلف الأمر كثيراً، فقد بدت الفلسفة السياسية تأخذ دورها الذي ألحنا له في مقدمة الكتاب وهو الدور اليوتوبي الواقعي، بصورة

واضح، مع دور المصالحة مع الواقع عبر القول بالأمل وإمكان التغيير. ويمكن أن نلمح منحز كارل بوبر في منهجه العقلاني النقدي والهادف إلى المحافظة على المجتمع المفتوح والاكتمال من واقعته بشكل أفضل من الضياع في أوهام التارخانيات والمجتمعات المغلقة، أنموذجاً لذلك. وكان لأحداث القرن العشرين السياسية أن أطاحت بكثير من الآمال، والنظريات، والفلسفات؛ مما جعلها وكأنها كانت مشاريع قتل، أو أحلام لا واقع لها، في وسط هذا الجو الملقم بالارتباك والضياع، كان لابد من أن يُعاد السياسي المؤسس فلسفياً، أو المُختبر غير الفلسفة، فكان ما أنجزته حنة أرنت في مقابل النازية والستالينية، وعمليات العنف والتصحّر للإنسان المعاصر في اللاوعي والشر التافه، أن أعاد إمكان الممارسة السياسية للسلطة عبر الشعب بمفارقة للعنف، بتأسيسها على الحرية وإمكانات البدء من جديد دوماً. إنه ولادة جديدة، دوماً، وذلك الفعل السياسي وممارسة السلطة الشعبية.

لم يكن جون رولز بعيد عن همّ التشخيص، والنقد، والاصلاح، فكان على نظريته في العدالة، حسب تنبؤاته، أن تعيد وزن السلوك السياسي والإنساني برمته، عبر نوع من الكفالة للإنصاف، وعبر افتراض واقع يتساوى فيه الجميع من أجل الجميع؛ لغرض صنع أسس، ومبادئ هذه العدالة المنصفة للكل. وكان للوضع المقلق في العلاقات الدولية أن انعكس في نص رولز في قانون الشعوب، فحاول أن يقلب المعادلة، والمبادرة من أيدي السياسيين الحاكمين إلى الشعب المحكومين.

وذلك ما حاول هابرماس أن يطوره خارج منظومة رولز عبر مفهوم المواطنة الكونية، والدولة ما بعد القومية، وهذه المشاريع لا يمكنها أن تكون لولا تأسيس فلسفي في الفعل التواصلي الحرّ، المؤطر بقواعد أخلاقية والمضمون بشرائع قانونية، يُنتج معنى الكرامة، والحرية، والاستقلال، ثم يعيد إنتاج علاقة الكائن الإنساني بهويته مع الهويات الأخرى من أجل تجاوز ضيق الهوية نحو مجتمع ما بعد العلماني خالٍ من إكراهات أي طرفٍ من الدينين، أو العلمانيين.

ومع الحقبة المعاصرة يمكن أن نمسك بخيط ناظم لسبل تفكيرهم في السياسة، ولعله هو ثلاثية: الحرية، والعدالة، والكونية (أو العالمية وما أفرزته من تحديات).

في نهاية صناعة هذا النصّ وحياتِهِ، أَمَلُ أَنْ أَكُونَ قَدْ وَفَّقْتُ لَأَنْ أَضَعَ بَيْنَ
يَدَيِ الْقَارِئِ مَا يَسُدُّ حَاجَتَهُ وَيُمْكِّنُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَدَيْهِ رَافِدٌ مَعْرِفِيٌّ مُقْبُولٌ،
وَسَانِدٌ، أَوْ مُفِيدٌ فِي إِطَارٍ مِنْهَجِيٍّ لِمَادَةِ الْفَلَسَفَةِ السِّيَاسِيَّةِ.

الهوامش

- (1) ينظر: انطوني دي كرسبي وكينيث مينوج، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، ترجمة: نصّار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2012، ص19.
- (2) ينظر: رايوند كارفيلد كيتيل، العلوم السياسيّة، ج1، ترجمة: فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، 1963، ص9.
- (3) ينظر: "مقدمة" المحرران: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ج1، من ثيو كيديديس حتى اسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم امام عبد الفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2005، ص19.
- (4) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسيّة والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2010، ص35-37.
- (5) ينظر: يوجين ف. ميلر، "ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسيّة"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، أعلام الفلسفة المعاصرة، تحرير: انطوني دي كرسبي وكينيث مينوج، ترجمة ودراصة: نصّار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996، ص62.
- (6) ينظر: غيوم سيرتان بلان، الفلسفة السياسيّة في القرن التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عز الدين الخطايي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2011، ط1، ص25-26.
- (7) ينظر: مجموعة مؤلفين، دليل اكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندريتش، ج1، ترجمة: نجيب الحصادي، تحرير الترجمة: منصور محمد البابور ومحمد حسن ابو بكر، مراجعة: عبد القادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ب.ت وط -، ص493.
- (8) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شهبوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص85-90.
- (9) ينظر: جبران مسعود، الرائد: معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، ط7، 1992، ص425.
- (10) خليل أحمد خليل (إعداد)، معجم المصطلحات السياسيّة والدبلوماسية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1999، ص112.
- (11) ينظر: بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسيّة، مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1962-1963، ص16.
- (12) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج7، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، ص230.

- (13) ينظر: مجموعة مؤلفين، معجم العلوم الإنسانية، إشراف: جان فرانسوا دورتيه، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر وكلمة، بيروت وابو ظبي، ط1، 2009، ص477.
- (14) المرجع نفسه، ص90.
- (15) هارولد لاسكي، الدولة في النظرية والتطبيق، ترجمة: كامل زهيري وأحمد غنيم، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1963، ص41.
- (16) المرجع نفسه، ص76.
- (17) ينظر: مجموعة مؤلفين، مفردات الفلسفة الأوروبية: الفلسفة السياسية، إشراف علي بنمخلوف ومحمد جناح، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2012، ص63.
- (18) ينظر: عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009، ص48.
- (19) مجموعة مؤلفين، التحليل الثقافي، (مجموعة مترجمين) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2008، ص81.
- (20) ينظر: مجموعة مؤلفين، معجم العلوم الإنسانية، ص1022.
- (21) ينظر: يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، ط1، 2002، ص189.
- (22) ينظر: فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، وزارة الثقافة المصرية - دار الكتاب العربي، 1967، ص85.
- (23) ينظر: ايريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، معهد الدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط1، 2006، ص116.
- (24) ينظر: أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، مكتبة الكندي، اربد، ط1، 1988، ص182-183.
- (25) أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، ص237.
- (26) خليل أحمد خليل (إعداد)، معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية، ص91.
- (27) ينظر: أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، ط1، 2009، ص340-344.
- (28) ينظر: المرجع نفسه، ص11.
- (29) ينظر: ريديكوب، فيرن نيوفيلد، من العنف إلى التراحم، ترجمة: سهيل نجم ومصطفى ناصر، ط1، دار الرواسم، بغداد، 2012، ص179-180.
- (30) حثه آرنست، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقبي، بيروت، 1992، ط1، ص71.
- (31) ينظر: المصدر نفسه، ص40-41.
- (32) ينظر: المصدر نفسه، ص47.

- (33) ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشمولية»، في كتاب: مجموعة مؤلفين، الفكر السياسي في القرن العشرين، تيرنس بول وريتشارد بيلامي (تحرير)، ترجمة: مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص256.
- (34) حثه آرنه، أسس التوتاليتارية، ترجمة: انطوان ابو زيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993، ص16.
- (35) ينظر: مجموعة مؤلفين، مفردات الفلسفة الأوربية: الفلسفة السياسية، ص220.
- (36) ينظر: رجب بودبوس، مقدمته لكتاب: جورج بوردو، الليبرالية، ترجمة وتقديم: رجب بودبوس، دار الاصاله والمعاصرة، ليبيا، 2009، ص24.
- (37) عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، ص202.
- (38) ينظر: يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002، ص200.
- (39) ينظر: عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، ص153.
- (40) ينظر: أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، ص196-197.
- (41) فالح عبد الجبار، محاضرات في النظرية الاجتماعية، معهد الدراسات الاستراتيجية - بيروت، بتاريخ 11-6-2008.
- (42) ينظر: بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية، ص37.
- (43) ينظر: المرجع نفسه، ص39-40.
- (44) ينظر: المرجع نفسه، ص42.
- (45) ينظر: المرجع نفسه، ص43-44.
- (46) ينظر: عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السلطة: تأملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، دار الشؤون الثقافية، بغداد - العراق، ط1، 2005، ص57-58.
- (47) ينظر: المرجع نفسه، ص62-63.
- (48) ينظر: المرجع نفسه، ص72-73.
- (49) ينظر: محمد فهمي القيسي، تداول السلطة في العراق القديم، دار تموز، سوريا، ط1، 2011، ص276-277.
- (50) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسي، (تحرير: جان توشار)، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987، ص11.
- (51) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص17.
- (52) ينظر: ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2011، ص56.

- (53) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2006، ص20 و22.
- (54) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسي، وتصدير عبد الرزاق السنهوري، ومراجعة عثمان خليل، دار المعارف، مصر، 1954، ص23-25.
- (55) من أهم شخصياتهم: بروتوغوراس، وجورجياس، وثراسيماكوس وكالكيز وكريتياس وبولوس وغيرهم الكثير.
- (56) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص32.
- (57) ينظر: المرجع نفسه، ص36.
- (58) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص29.
- (59) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسي، (تحرير: جان توشار)، ص24-25.
- (60) ينظر: المرجع نفسه، ص25.
- (61) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص31.
- (62) ينظر: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص85.
- (63) المرجع نفسه والصفحة.
- (64) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص32.
- (65) ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص84.
- (66) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسي، (تحرير: جان توشار)، ص18-19.
- (67) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص39-40.
- (68) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936، ص68.
- (69) ينظر: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص93-94.
- (70) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص38.
- (71) ينظر: "مقدمة" المحرران: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص23-24.
- (72) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص34.
- (73) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت، 1979، ص217.
- (74) ينظر: أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، 1935، ص140.

- (75) وهنالك تقسيم أدق يقول بالجانب العاقل واللاعقل، وذلك ماسنييه تبعاً، لكنه لن يخرج عن هذه القوى.
- (76) ينظر: فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، ص 85.
- (77) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص 41.
- (78) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ص 65.
- (79) ينظر: أ. هـ آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي، ابو ظبي وبيروت، 2009، ص 93.
- (80) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص 91.
- (81) ابن رشد، تلخيص السياسة، نقله إلى العربية وحققه وعلق عليه وقدم له: حسن مجيد العبيدي، دار الفرق، سوريا، ط 2، 2011، ص 174.
- (82) ينظر، عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 218.
- (83) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص 93-94.
- (84) ينظر: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص 44-45.
- (85) ينظر: المرجع نفسه، ص 45-46.
- (86) أ. هـ آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص 93.
- (87) ينظر: ليو شتراوس، "فلاطون" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ج 1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص 101.
- (88) ينظر: أفلاطون، رجل الدولة، نقله إلى العربية: اديب نصور، دار بيروت ودار صادر، بيروت، 1959، ص 69-70.
- (89) ينظر: المصدر نفسه، ص 89-90.
- (90) المصدر نفسه، ص 99.
- (91) ينظر: المصدر نفسه، ص 104.
- (92) ينظر: المصدر نفسه، ص 93-95.
- (93) ينظر: المصدر نفسه، ص 96.
- (94) ينظر: المصدر نفسه، ص 98.
- (95) ينظر: المصدر نفسه، ص 116-117.
- (96) المصدر نفسه، ص 122.
- (97) ينظر: المصدر نفسه، ص 133.
- (98) المصدر نفسه، ص 134.
- (99) ينظر: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص 51.
- (100) ينظر: عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص 224-225.
- وينظر: أحمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص 143.

- (101) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص54.
- (102) ينظر: المرجع نفسه، ص55.
- (103) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ص98.
- (104) ينظر: المرجع نفسه، ص96.
- (105) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص59.
- (106) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ص99.
- (107) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص56.
- (108) المرجع نفسه والصفحة.
- (109) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.
- (110) المرجع نفسه، ص56-57.
- (111) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، مصر، 1967، ص73.
- (112) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، ص54.
- (113) ينظر: المرجع نفسه، ص52.
- (114) ينظر: فرانسيس وولف، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص24.
- (115) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص75.
- (116) ينظر: ١. هـ آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص152.
- (117) المرجع نفسه، ص149.
- (118) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص76.
- (119) أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، ط1، 2009، ص211-212.
- (120) ينظر: عبد الرضا الطعان وعامر الفياض وعلي عباس، اشكالية السلطة في تأملات العقل العربي عبر العصور، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة، بغداد - العراق، ط1، 2011، ص76.
- (121) أرسطو طاليس، السياسة، ص189.
- (122) المصدر نفسه، ص213.
- (123) ينظر: المصدر نفسه، ص190.
- (124) المصدر نفسه، ص195.
- (125) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص84.
- (126) كارنيز لورد "أرسطو" ضمن كتاب: تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، من ثيو كيديديس حتى اسبينوزا، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ترجمة: محمود

أحمد سيد ومراجعة وتقديم امام عبدالفتاح امام، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005، ص195.

- (127) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص85.
- (128) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ص127.
- (129) ينظر: أرسطو طاليس، السياسة، ص206.
- (130) ينظر: المصدر نفسه، ص207-209.
- (131) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ص83.
- (132) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص83-84.
- (133) ينظر: عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ص86-87.
- (134) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص91-95.
- (135) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، ص71.
- (136) هنالك اختلاف كبير في تحديد سنة ولادة و وفاة بوليب، أو بوليوس، فهناك من يرى أنه ولد في 200 ق.م، وآخر يرى 203 ق.ب، وغيرهما 205 ق.م، وهنالك من حدد وفاته بـ 124 أو 125 ق.م. كما مع شوفاليه وتوشار وآخرين.
- بينما اخترنا نحن هذا التاريخ (208-126 ق.م.) اعتماداً على ما أورده ول يدورانت في موسوعته الكبيرة: قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1973، ص110-11.
- (137) ينظر: المرجع نفسه، ص72.
- (138) ينظر: احسان الملائكة، أعلام الكتاب الاغريق والرومان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001، ص215.
- (139) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ص226.
- (140) ينظر مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، ص73.
- (141) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص98.
- (142) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسي، (تحرير: جان توشار)، ص60.
- (143) ينظر: المرجع نفسه، ص60-61.
- (144) جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص127.
- (145) ينظر: المرجع نفسه، ص128.
- (146) ينظر: المرجع نفسه، ص128-129.

- (147) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السّلطة: تأملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ص124-125.
- (148) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص410.
- (149) ينظر: ا. هـ آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ص206.
- (150) ينظر، بول لوران اسون، "شيثرون: في الجمهورية"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسيّة، تحرير: فرنسو شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإيفيلين بيزيه، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربيّة للابحاث والنشر والمؤسسة العربيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2013، ص634-635.
- (151) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص65.
- (152) بدوي، أصول الفكر السياسيّ والنظريات والمذاهب السياسيّة الكبرى، ص100.
- (153) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسيّ والنظرية السياسيّة والمجتمع المدني، ص156.
- (154) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السّلطة: تأملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ص129.
- (155) ينظر: المرجع نفسه، ص131.
- (156) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسيّة، ص79.
- (157) جيمس هولتون، "ماركيوس تولوس شيثرون" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ج1، من ثيوكلديديس حتى اسينوزا، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص245.
- (158) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص370-371.
- (159) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسيّ: من المدينة إلى القومية، ص136.
- (160) ينظر: المرجع نفسه، ص136-137.
- (161) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسيّ، الكتاب الثاني، ص261.
- (162) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص371-372.
- (163) ينظر المرجع نفسه، ص372.
- (164) Seneca, "On Tranquility" in: Moses Hadas, ed., Essential works of stoicism, Library of Basic Ideas (Newyork; Bantam Books, 1961), p.79.
- نقلا عن: جون اهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم وحسن ناظم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص61.
- (165) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسيّ، الكتاب الثاني، ص259-260.
- (166) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص73.
- (167) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السّلطة: تأملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ص134.

- (168) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص 106-110.
- (169) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص 117-120.
- (170) ينظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة (ج2): الفلسفة الهلنسية والرومانية، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص 319.
- (171) ينظر: المرجع نفسه، ص 321-322.
- (172) ينظر: ارنست فورتن، "أوغسطين"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، من ثيو كيديديس حتى اسبينوزا، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص 263-264.
- (173) ينظر: ميشيل فيدو، "أوغسطين: مدينة الله"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسية، تحرير: فرنسوا شاتليه واوليفيه دوهاميل وابيلين بيزيه، ص 111.
- (174) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ص 275-276.
- (175) ينظر: المرجع نفسه، ص 277-278.
- (176) ينظر: ارنست فورتن، "أوغسطين"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، من ثيو كيديديس حتى اسبينوزا، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص 289.
- (177) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ص 174.
- (178) ينظر: جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ص 275.
- (179) ينظر: المرجع نفسه، ص 279.
- (180) ينظر: جان كلود فريس، القديس أوغسطين، ترجمة: عفيف رزق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ب.ت، ص 70-71.
- (181) المرجع نفسه، ص 73.
- (182) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسي، (تحرير: جان توشار)، ص 102.
- (183) ينظر: عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، اشكالية السلطة: تاملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، ص 186.
- (184) المرجع نفسه، ص 187.
- (185) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، ص 108.
- (186) ينظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة (ج3): العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص 149.
- (187) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ص 358-359.
- (188) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، ص 109-110.
- (189) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثاني، ص 352-353.
- (190) ينظر: المرجع نفسه، ص 352-354.

- (191) ريتشارد تارنس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، نقله إلى العربية: فاضل جتكر، العبيكان، كلمة، السعودية والامارات، ط1، 2010، ص218-219.
- (192) ينظر: اميل برهيه، تاريخ الفلسفة (ج3): العصر الوسيط والنهضة، 195-196.
- (193) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، ص108.
- (194) ينظر: المرجع نفسه، ص111-112.
- (195) ينظر: محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973، ص232-236.
- (196) حسن مجيد العبيدي، آراء أهل المينة الفاضلة للفارابي، المركز العلمي العراقي، بغداد، دار ومكتبة بصائر، بيروت، ط1، 2010، ص9.
- (197) ابو نصر الفارابي، التبيه على سبيل السعادة، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987، ص75-77.
- (198) ابو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية: الملحق بمباديء الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي ميري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص69-70.
- (199) المصدر نفسه، ص70.
- (200) المصدر نفسه، ص77.
- (201) حسن مجيد العبيدي، آراء أهل المينة الفاضلة للفارابي، ص29.
- (202) المرجع نفسه، ص30.
- (203) ابو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية: الملحق بمباديء الموجودات، ص79.
- (204) ابو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، منشورات الجمل، بغداد - بيروت، ط1، 2014، ص102.
- (205) علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نخبة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ب.ت، ص57.
- (206) ينظر: ابو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص103-104.
- (207) ينظر: المصدر نفسه، ص105.
- (208) ينظر: المصدر نفسه، ص103-106.
- (209) امام عبد الفتاح امام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2001، ص209.
- (210) ينظر: ابو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص107-109.
- (211) ينظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له موسى الصدر، منشورات عويدات، بيروت، 2004، ص268-269.
- (212) علي عباس مراد، جدلية الدين والسياسة في الفلسفة الإسلامية: دولة الشريعة عند ابن سينا، ابن الندم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية - ناشرون، الجزائر ولبنان، ط1، 2013، ص125.

- (213) ابن سينا، **الالهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق: حسن زاده املي، مركز النشر السابع لمكتب الاعلام الإسلامي، قم، ط1، 1418 ق-هـ، ص487-488.
- (214) ينظر: المصدر نفسه، ص480.
- (215) المصدر نفسه، ص496.
- (216) ينظر: المصدر نفسه، ص496-498.
- (217) المصدر نفسه، ص5050.
- (218) ينظر: ت.ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الاسلام**، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي ابو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938، ص178-179.
- (219) ينظر: محمد علي ابو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية**، ص281.
- (220) ابن سينا، رسالة المغربان: أو الموجز في الحكمة العملية، ملحق بكتاب علي عباس مراد، **جدلية الدين والسياسة في الفلسفة الإسلامية: دولة الشريعة عند ابن سينا**، ص307.
- (221) ابن سينا، رسالة المغربان: أو الموجز في الحكمة العملية، ص309.
- (222) ابن سينا، **الالهيات من كتاب الشفاء**، ص491.
- (223) المصدر نفسه، ص502.
- (224) المصدر نفسه، ص503.
- (225) ينظر: المصدر نفسه، ص502-503.
- (226) ستيفن ديلو وتيموثي ديل، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ص201-202.
- (227) ابن سينا، **الالهيات من كتاب الشفاء**، ص507-508.
- (228) المصدر نفسه، ص506.
- (229) ينظر: جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995، ص543-553.
- (230) ينظر: انعام الجندي، **داراسات في الفلسفة اليونانية والعربية**، مؤسسة الشرق الاوسط للطباعة والنشر، بيروت، ب.ت، ص200.
- (231) ابن خلدون، المقدمة: أو كتاب العبر وديوان المتبدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج1، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1999، ص35.
- (232) ينظر: محمد المزوغي، "ابن خلدون والفلسفة: تقييم نقدي"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **فكر ابن خلدون: الحدائة والحضارة والمهيمنة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص42.
- (233) ابن خلدون، المقدمة، ج2، ص514.
- (234) المصدر نفسه، ص519.

- (235) المصدر نفسه، ج1، ص41-42.
- (236) المصدر نفسه، ص42.
- (237) المصدر نفسه، ص82.
- (238) ينظر: حسن مجيد العبيدي، ، جغرافية التفلسف: دراسة لاثر المناخ في المواقف الأخلاقية للإنسان وإنتاجه للفكر عند الفلاسفة اليونان والعرب المسلمين، دار الحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2011، ص176.
- (239) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص127-128.
- (240) المصدر نفسه، ص128.
- (241) المصدر نفسه، ص132.
- (242) ينظر: المصدر نفسه، ص132.
- (243) ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص149-151.
- (244) المصدر نفسه والصفحة.
- (245) ينظر: المصدر نفسه والصفحة.
- (246) المصدر نفسه، ص170.
- (247) ينظر: المصدر نفسه، ص170-171.
- (248) ينظر: المصدر نفسه، ص174-175.
- (249) ينظر: المصدر نفسه، ص175-176.
- (250) ينظر: ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، ص129-130.
- (251) ينظر: المرجع نفسه، ص133.
- (252) ينظر: كريستيان غاوس، مقدمة كتاب: نيقولا مكيافلي، الأمير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان- دار الآفاق الجديدة، ليبيا- المغرب، ط19، 1991، ص20-21.
- (253) ينظر: مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، ص124-126.
- (254) ينظر: امام عبد الفتاح امام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، ص250.
- (255) ينظر: المرجع نفسه، ص124.
- (256) ينظر: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، وتقديم ومراجعة: امام عبد الفتاح امام، التنوير، بيروت، ط1، 2010، ص49-50.
- (257) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ص237-239.
- (258) ينظر: المرجع نفسه، ص243-244.
- (259) ينظر: المرجع نفسه، ص244-245.
- (260) ينظر: نيقولا مكيافلي، الأمير، ص140.
- (261) المصدر نفسه، ص146.
- (262) ينظر: المصدر نفسه، ص147.

- (263) ينظر: المصدر نفسه، ص147-148.
- (264) ينظر: المصدر نفسه، ص152.
- (265) ينظر: المصدر نفسه، ص175.
- (266) ينظر: المصدر نفسه، ص176.
- (267) ينظر: المصدر نفسه، ص178.
- (268) ينظر: المصدر نفسه، ص179.
- (269) ينظر: المصدر نفسه، ص185.
- (270) ينظر: المصدر نفسه، ص199.
- (271) ينظر: المصدر نفسه، ص54.
- (272) ينظر: فاروق سعد، "تراث الفكر السياسي قبل الامير وبعده"، ملحق بكتاب: **مكيافلي، الأمير**، ص249.
- (273) ينظر: ديريك هيتز، **تاريخ موجز للمواطنة**، دار الساقى، بيروت، ط1، 2007، ص90.
- (274) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2011، ص28.
- (275) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.
- (276) ينظر: المرجع نفسه، ص31-33.
- (277) جون اهرنبرغ، **المجتمع المدني.. التاريخ النقدي للفكرة**، ص169.
- (278) كارنر لورد، "أرسطو"، ضمن كتاب: **مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية ج1**، تحرير ليو شتراوس وجوزيف كروسيبي، ص199-200.
- (279) ينظر: مجموعة مؤلفين، **تاريخ الفكر السياسي**، (تحرير: جان توشار)، ص204.
- (280) ينظر: مكيافلي: **الأمير**، ص131.
- (281) ينظر: ميشيل سينيلا، **المكيافلية وداعي المصلحة العليا**، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط2، 2002، ص47.
- (282) ينظر: مكيافلي، **الأمير**، عن الحظ ص195، وعن الضرورة نصوص كثيرة منها: ص187.
- (283) ينظر: جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية**، ص237.
- (284) ينظر: عبد الرضا الطعان، **تاريخ الفكر السياسي الحديث**، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ب.ت، ص32.
- (*) **اللويثان أو الليفيثان Leviathan**: وهو اسم لكتاب هوبز، واللفظ بالأصل بمعنى الوحش البحري أو التنين الذي له أكثر من ذراع، وقد ورد ذكره في التوراة، وهو عند هوبز بمعنى الدولة أو الجمهورية.
- (285) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، **معجم الفلاسفة**، ص7080709.

- (286) لورانس بيرنيز، "توماس هوبز" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كرويسي، ص573.
- (287) توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، القاربي وكلمة، لبنان والامارات، ط1، 2011، ص132.
- (288) المصدر نفسه، ص133.
- (289) ينظر: المصدر نفسه، ص134.
- (290) المصدر نفسه والصفحة.
- (291) ينظر: المصدر نفسه، ص136.
- (292) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (293) ينظر: المصدر نفسه، ص137-139.
- (294) ينظر: المصدر نفسه، ص140-141.
- (295) ينظر: المصدر نفسه، ص151.
- (296) ينظر: المصدر نفسه، ص158.
- (297) ينظر: المصدر نفسه، ص158-159.
- (298) ينظر: المصدر نفسه، ص59.
- (299) ينظر: المصدر نفسه، ص159.
- (300) ينظر: المصدر نفسه، ص159.
- (301) ينظر: المصدر نفسه، ص160.
- (302) ينظر: المصدر نفسه، ص176.
- (303) المصدر نفسه، ص179-180.
- (304) ينظر: المصدر نفسه، ص181.
- (305) ينظر: جون اهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ص158.
- (306) ينظر: جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية، ص328.
- (307) المرجع نفسه: ص327.
- (308) المرجع نفسه، ص154-155.
- (309) لورانس بيرنيز، "توماس هوبز" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ج1، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كرويسي، ص592.
- (310) مارسيل بريليو وجورج ليسيكه، تاريخ الأفكار السياسية، ص260-261.
- (311) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز.. فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985، ص428-429.
- (312) جورج هـ. ساباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث، ص641.
- (313) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص598-599.

- (314) ينظر: روبرت أ. جولدون، "جون لوك"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص7.
- (315) مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص295.
- (316) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص297.
- (317) جون لوك، في الحكم المدني، نقله إلى العربيّة: ماجد فخري، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959، ص139.
- (318) المصدر نفسه، ص140.
- (319) ينظر: المصدر نفسه، ص141.
- (320) ينظر: المصدر نفسه، ص144-145.
- (321) ينظر: روبرت أ. جولدون، "جون لوك"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، ص20.
- (322) جون لوك، في الحكم المدني، ص145.
- (323) المصدر نفسه، ص146.
- (324) المصدر نفسه، ص157-158.
- (325) المصدر نفسه، ص163-164.
- (326) المصدر نفسه، ص188.
- (327) المصدر نفسه، ص195.
- (328) المصدر نفسه، ص211.
- (329) ينظر: المصدر نفسه، ص212-213.
- (330) المصدر نفسه، ص215.
- (331) ينظر: المصدر نفسه، ص216.
- (332) المصدر نفسه والصفحة.
- (333) المصدر نفسه، ص245.
- (334) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسيّ والنظرية السياسيّة والمجتمع المدني، ص348.
- (335) ينظر: جون لوك، في الحكم المدني، ص272-275.
- (336) المصدر نفسه، ص282.
- (337) ينظر: ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسيّ والنظرية السياسيّة والمجتمع المدني، ص348-349.
- (338) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص297.
- (339) لوك، جون، رسالة في التسامح، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد، سلسلة ثقافة التسامح، 2006، ص59.
- (340) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص328-331.
- (341) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص335.

- (342) جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972، ص 63-64.
- (343) المصدر نفسه، ص 63.
- (344) المصدر نفسه، ص 79-80.
- (345) ينظر: المصدر نفسه، ص 81.
- (346) المصدر نفسه، ص 82.
- (347) المصدر نفسه، ص 86-87.
- (348) جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السياسيّة، نقله إلى العربيّة: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانيّة، مؤسسة الابحاث العربيّة، بيروت، ط2، 1995، ص 29.
- (349) جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 108.
- (350) المصدر نفسه، ص 103.
- (351) جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السياسيّة، ص 29.
- (352) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص 336.
- (353) جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السياسيّة، ص 45.
- (354) ينظر: المصدر نفسه، ص 74-75.
- (355) المصدر نفسه، ص 36.
- (356) المصدر نفسه، ص 44-45.
- (357) جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 79.
- (358) جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السياسيّة، ص 45-46.
- (359) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص 336.
- (360) جان جاك روسو، العقد الاجتماعيّ أو مبادي الحقوق السياسيّة، ص 59.
- (361) المصدر نفسه، ص 61.
- (362) المصدر نفسه، ص 66.
- (363) المصدر نفسه، ص 69.
- (364) المصدر نفسه، ص 48.
- (365) المصدر نفسه، ص 72.
- (366) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص 337.
- (367) جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ص 106-107.
- (368) ينظر: المصدر نفسه، ص 107.
- (369) ينظر: ألان بلوم، "جان جاك روسو"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروسبي، ص 137.
- (370) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.
- (371) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسيّ، (تحرير: جان توشار)، ص 337.

- (372) ينظر: جان جاك روسو، إميل أو في التربية، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، 1956، ص29.
- (373) ينظر: برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ص272-274.
- (374) ينظر: إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، ط1، 2012، ص163.
- (375) ينظر: المصدر نفسه، ص166-167.
- (376) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ص279.
- (377) ينظر: إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، العراق - سوريا - لبنان، ص39.
- (378) ينظر: بيير هانسر، "عيمانويل كانط"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ج2، تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كروسبي، ص167.
- (379) ينظر: إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص37.
- (380) ينظر: بيير هانسر، "عيمانويل كانط"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، تاريخ الفلسفة السياسية، ص186.
- (381) ينظر: مجموعة مؤلفين، تاريخ الفكر السياسي، تحرير: جان توشار، ص381.
- (382) علي المحمودي، فلسفة كانط السياسية.. الفكر السياسي في حقل الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، تعريب: عبد الرحيم العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007، ص206.
- (383) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص49.
- (384) المصدر نفسه، ص56-57.
- (385) ينظر: عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص31-32.
- (386) عبد الحق منصف، "ميتافيزيقا الحق والتأصيل السياسي داخل الحداثة"، ضمن كتاب: مجموعة باحثين، التأصيل النقدي للحداثة وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط - المغرب، 2009، ص83.
- (387) ينظر: عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسياسة، ص33.
- (388) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص163.
- (389) المصدر نفسه والصفحة.
- (390) المصدر نفسه، ص167.
- (391) ينظر: عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسياسة، ص87-88.
- (392) المرجع نفسه، ص95.
- (393) إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص169.

- (394) ينظر: المصدر نفسه، ص170.
- (395) ينظر: عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسياسة، ص95.
- (396) علي المحمودي، فلسفة كانط السياسية.. الفكر السياسي في حقل الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، ص281.
- (397) ينظر: المرجع نفسه والصفحة.
- (398) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص46-47.
- (399) ينظر: عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط.. فلسفة القانون والسياسة، ص123-124.
- (400) المرجع نفسه، ص124.
- (401) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص29.
- (402) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ص281.
- (403) مقدمة عثمان امين لكتاب إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص11.
- (404) ينظر: إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص29.
- (405) ينظر: المصدر نفسه، ص19-22.
- (406) ينظر: إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ص26-33.
- (407) ينظر: جورج طرايشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص721-723.
- (408) ينظر: مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب: هيغل، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة وتقدم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2007، ص10-11.
- (409) ينظر: المصدر نفسه، ص14.
- (410) ينظر: المصدر نفسه، (فكرة ملخصة للصفحات) من 143-194.
- (411) ينظر: المصدر نفسه، ص213-221.
- (412) ينظر: المصدر نفسه، ص222-235.
- (413) المصدر نفسه، ص261.
- (414) هيغل، أصول فلسفة الحق، ج2، ص31.
- (415) ينظر: المصدر نفسه، ص59-60.
- (416) المصدر نفسه، ص139.
- (417) ينظر، ولتر ستيس، فلسفة الروح (المجلد الثاني من فلسفة هيغل)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2005، ص98.
- (418) ينظر: فرانسوا شاتليه، "هيغل: مبادئ فلسفة الحق"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسية، ص1200.
- (419) ينظر، ولتر ستيس، فلسفة الروح، ص108-110.
- (420) اريك وايلي، هيغل والدولة، ترجمة: نخلة فريفر، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007، ص59.

- (421) ينظر: المرجع نفسه، ص 63.
- (422) ينظر: المرجع نفسه، ص 64.
- (423) ينظر: فرانسوا شاتليه، "هيجل: مبادئ فلسفة الحق"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسيّة، ص 1203.
- (424) ينظر: هيجل، أصول فلسفة الحق، ج 2، ص 165.
- (425) المصدر نفسه والصفحة.
- (426) المصدر نفسه، ص 323.
- (427) ينظر: جورج طرابيشي (إعداد)، معجم الفلاسفة، ص 618-622.
- (428) كارل ماركس وفردريك انجلز، الايديولوجيا الألمانيّة، ترجمة: فؤاد ايوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ط 1، 1967، ص 26.
- (429) كارل ماركس وفردريك انجلز، الايديولوجيا الألمانيّة، ص 29-30.
- (430) ماركس وانجلز، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت وبغداد، 2015، ص 45-46.
- (431) ينظر: إلياس فرح، تطور الفكر الماركسيّ: عرض ونقد، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1971، ص 42-50.
- (432) كارل ماركس، مخطوطات 1844: الاقتصاد السياسيّ والفلسفة، ترجمة: الياس مرقص، منشورات وزارة الثقافة السوريّة، 1970، ص 231.
- (433) اندريه توزيل، "انتقادات السياسة عن ماركس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، ماركس ونقده للسياسة، الفارابي، بيروت، ط 1، 2006، ص 27-28.
- (434) كارل ماركس، "النقد الأخلاقيّ والأخلاق النقديّة"، ملحق بكتاب: فردريك انجلز، مبادئ الشيوعيّة، دار الفارابي، بيروت، ط 3، 2007، ص 105.
- (435) اندريه توزيل، "انتقادات السياسة عن ماركس"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، ماركس ونقده للسياسة، ص 37.
- (436) كارل ماركس، مخطوطات 1844: الاقتصاد السياسيّ والفلسفة، ص 229.
- (437) كارل ماركس، المسألة اليهوديّة، ترجمة: نائلة الصالحيّ، منشورات الجمل، ألمانيا، ط 1، 2003، ص 45.
- (438) المصدر نفسه، ص 17.
- (439) المصدر نفسه، ص 18.
- (440) المصدر نفسه، ص 24.
- (441) المصدر نفسه، ص 37.
- (442) المصدر نفسه، ص 38.
- (443) المصدر نفسه، ص 39.
- (444) المصدر نفسه، ص 40.
- (445) المصدر نفسه، ص 47.

- (446) كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار - مجادلات - رهانات، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2003، ص13.
- (447) ينظر: عادل مصطفى، كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2002، ص11-15.
- (448) ينظر: عادل مصطفى، كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل، ص136.
- (449) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة: بهاء درويش، منشأة المعارف، مصر، 1998، ص247.
- (450) رن زنج كيو، "مجتمع بوبر المفتوح وما يحمله للانفتاح الصيني"، ملحق بكتاب: ينظر: عادل مصطفى، كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونضرة العقل، ص201.
- (451) كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعدائه، ج1، ترجمة: السيد نفادي، التنوير، بيروت، ط1، 2014، ص285.
- (452) كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعدائه، ج2، ترجمة: حسام نايل، التنوير، بيروت، ط1، 2015، ص339.
- (453) ينظر: انطوني كوينتن، "كارل بوبر"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، ترجمة وتقديم: نصار عبد الله، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2012، ص133-143.
- (454) كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعدائه، ج2، ص395-396.
- (455) ينظر: كارل بوبر، بؤس التاريخ، ترجمة: سامر عبد الجبار المطيلبي، الدار العربية للطباعة، بغداد - العراق، ط1، 1988، ص17-18.
- (456) كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعدائه، ج1، ص325-326.
- (457) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص250..
- (458) المصدر نفسه، ص257.
- (459) المصدر نفسه، ص177.
- (460) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ترجمة: أحمد مستجير، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص231-232.
- (461) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، ص233.
- (462) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص169.
- (463) كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعدائه، ج2، ص398.
- (464) سعاد حمداش، "ابستمولوجيا الفكر السياسي لكارل بوبر: قراءة في فلسفة الانفتاح والعقلانية النقدية"، ضمن كتاب مجموعة مؤلفين: الفلسفة السياسية المعاصرة من الشموليات إلى السرديات الصغرى، إشراف وتحرير: علي عبود الحمداوي، مراجعة: محمد شوقي الزين واسماعيل مهنانه، الروافد الثقافية - بيروت، وابن النعم - الجزائر، ص159-160.

(465) غنار سكيريك، ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي: من اليونان القديمة الى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص891.

(466) جون ليشته، همسون مفكراً أساسياً معاصراً: من النبوية إلى مابعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص368.

(467) آلومان، سليفان، «التفكير في الشمولية، فلسفة الشمولية: عن كتاب حثّ آرنت: اصول الشمولية» ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها واعلامها وقضاياها، تحرير: جان فرانسوا دورتي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت والجزائر والامارات، ط1، 2008، ص239-240.

(468) يميز أرسطو أيضاً بين الحياة العقلية/ التاملية والتي هي موضوع الافعال المطابقة للفضيلة والتي تتعاطى الحكمة والعلم، وبين الحياة العملية والتي يضعها في الصف الثاني بوصفها حياة المطابقة مع الفضائل غير الحكمة والعلم، ولذلك هي تأتي بعد الحياة العليا المتعلقة بالتأمل والتفكير. (ينظر: أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج2، ترجمة: أحمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص354 وص358).

(469) See: Arendt, Hannah, **The Human condition**, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p.16.

(470) اخترنا تعريب Labor إلى الكدح لأنه في اللغة العربية أقرب دلالة إلى الـ "من اجل الذات"، وعربنا Work إلى عمل، لأنه الأقرب عربياً إلى العمل خارجاً في عالم الوسائط أو الغايات الخارجية. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج9-10، دار صادر، بيروت، ط5، 2205، ص283 (فيما يخص العمل) وج13-14، ص31 (فيما يخص الكدح).

(471) See: Arendt, Hannah, **The Human condition**, p.7.

(472) See: Ibid, p.13.

(473) آرنت، حثّ، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص41-42.

(474) See: Hannah Arendt, **The Human condition**, p.195.

(475) ينظر: آرنت، حثّ، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992، ص39.

(476) ينظر: المصدر نفسه، ص40-41.

(477) ينظر: المصدر نفسه، ص47.

(478) ينظر: المصدر نفسه، ص39.

(479) ينظر: المصدر نفسه، ص40.

(480) ينظر: المصدر نفسه، ص40.

(*) أول من استعمل مصطلح الشمولية – التوتاليتارية كان جيوفاني امندولا Giovanni Amendola وهو الصحفي والسياسي المناهض للفاشية في 1923 وذلك في إشارة منه إلى معاداة موسوليني للبرالية واستهانته بقواعد ومبادئ القانون. (ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشمولية»، في كتاب: مجموعة مؤلفين، الفكر السياسي في القرن العشرين، تيرنس بول وريتشارد بيلامي (تحرير)، ترجمة: مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص256).

(481) آرنست، حثّه، في العنف، ص70.

(482) آرنست، حثّه، أسس التوتاليتارية، ترجمة: انطوان ابو زيد، دار الساقى، بيروت، ط1، 1993، ص16.

(483) ينظر: المصدر نفسه، ص37-38.

(484) المصدر نفسه، ص165.

(485) ينظر: المصدر نفسه، ص274.

(486) See: Arendt, Hannah, **Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil**, The Viking Press, 1965, New York.

(*) بينما نجد ملامح ذلك الشر الجذري لدى أدولف هتلر، إذ يقول في كتابه كفاحي: "إنّ ما من فعل مغاير للأخلاق وما من جريمة بحق المجتمع إلّا وللإهود بد فيها" (ص18) ويقول: "اليهودي، وهو من هو، لا يمكن أن يكون ألمانيًا بحال من الأحوال" (ص19) وكذلك قال: "إني بدفاعي عن نفسي ضد اليهودي إنّما أناضل في سبيل الدفاع عن عمل الخالق" (ص21)؛ علاوة على مقولات أشد راديكالية وحديّة في الموقف من اليهود. ينظر: أدولف هتلر، كفاحي، ترجمة: لويس الحاج، بيروت، ط3، بيسان للنشر والتوزيع، 2012، الصفحات السابقة).

(487) آرنست، حثّه، «أزمة التربية»، ص15.

(488) See: Arendt, Hannah, **Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil**, p.40-41.

(489) آرنست، حثّه، في العنف، ص14.

(490) ينظر: المصدر نفسه، ص47.

(491) ينظر: المصدر نفسه، ص327.

(492) ينظر: آرنست، حثّه، في الثورة، ص38.

(493) ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حثّه آرنست: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص221-225.

(494) ينظر: عبد العزيز ربح، "جون رولز"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، تقديم: علي حرب، منشورات ضفاف والاختلاف والأمان، بيروت والجزائر والرباط، ط1، 2013، ص1211-1213.

- (495) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص85-90.
- (496) ينظر: ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2012، ص260-261.
- (497) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلي الطويل، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 2011، ص85.
- (498) المصدر نفسه، ص38-39.
- (499) المصدر نفسه، ص40.
- (500) المصدر نفسه، ص48.
- (501) صمويل كورنر، "جون رولز: نظرية في العدل"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، تحرير: انطوني دي كرسيني وكينيث مينوج، ترجمة وتقديم: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2012، ص273.
- (502) جون رولز، نظرية في العدالة، ص43.
- (503) ينظر: جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2002، ص99.
- (504) ينظر: بول ريكور، العادل، ج1، تعريب: مجموعة، تنسيق: فتحي التريكي، المجمع التونسي لعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، ط1، 2003، ص127-128.
- (505) ينظر: جون رولز، نظرية في العدالة، ص176-179.
- والصيغة المعتمدة هنا هي تاويل لبول ريكور في كتابه: العادل، ج1، ص125-126.
- (506) ينظر: جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ص95.
- (507) ينظر: المصدر نفسه، ص93-94.
- (508) ينظر: المصدر نفسه، ص394.
- (509) ينظر: جون رولز، قانون الشعوب مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة: ناطق خلوصي، مراجعة وتقديم: فاتن حمدي، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2006، ص181-182.
- (510) ينظر: جون رولز، قانون الشعوب مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام، ص31.
- (511) ينظر: المصدر نفسه، ص34.
- (512) ينظر: المصدر نفسه، ص45.
- (513) ينظر: المصدر نفسه، ص51-52.
- (514) ينظر: المصدر نفسه، ص79-81.
- (515) فرانسوا أوالد، "هابرماس - جدلية العقل الحديث"، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، ط1، 2004، ص152.

- (516) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت-من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987، ص88-89.
- (517) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أوياء، طرابلس - ليبيا، ط2، 2004، ص25.
- (518) جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة: فانتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص376.
- (519) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مرجعة إبراهيم الحيدري، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001، ص359.
- (520) عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005، ص300.
- (521) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص522.
- (522) ايف جونريه، يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا - تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، ص159.
- (523) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص376.
- (524) غالي حسين دواجي، الفاعلية التوأصليّة عند هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، اللغة والمعنى الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010، ص293.
- (525) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص148-149.
- (526) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006، ص58.
- (527) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص249 وما بعدها. وان كان هابرماس غير واضح في موضوع هذا الضرب من المعرفة- الفاعلية- العقلانيّة، لأنه يردفه بالممارسة التوأصليّة تارة، وأخرى يجعله مستقلاً كمعرفة، وما نلاحظه هنا، أن التأمل أو النقد هو بحد ذاته فاعلية تتجلى في ضربتي العقلانيّة السابقتين كتحرر ونقد من جهة، وإعادة بناء ملاصق للفعل التوأصلي من الجهة الأخرى.
- (528) عبد العلي معروز: دولة الحق ونظرية المناقشة.. قراءة في الفكر السياسي والحقوق عند هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009، ص110.
- (529) ألن تورين، ما الديمقراطية؟، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2000، ص259.
- (530) دافيد فونيسكا، أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر، مجلة القانون العام وعلم السياسة، تحرير جاك روبير وايف غودمييه (مجلة فرنسية)، العدد6، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، مراجعة وسيم منصوري، 2007، ص1146-1147.

- (531) محمد الأشهب، فلسفة الحق في نظرية الفعل التوأصليّ ليورغن هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، ص192.
- (532) Douglas B. Rasmussen: Morality and Modernity: A Critique of Jürgen Habermas's Neo-Marxist Theory of Justice, <http://www.heritage.org/research/lecture, p.4>.
- (533) ينظر: فرانك أدولف، المجتمع المدني: النظرية والتطبيق السياسيّ، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، 2009، ص85.
- (534) المرجع نفسه، ص86.
- (535) دومينيك روسو، التفكير بالحق مع هابرماس، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد6، ص1334.
- (536) يورغن هابرماس، الحداثة وخطأها السياسيّ، ص196-197.
- (537) محمد الأشهب، الفلسفة والسياسة عند هابرماس- جدل الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاثر فلسفيّة- مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006، ص1195-196.
- (538) كونستانتينوس كافولاكوس، الديمقراطية والدولة الدستورية عند يورغن هابرماس، ترجمة: صلاح الجابري، مجلة فضاءات، العدد 12، مارس 2004، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا، ص113.
- (539) عبد الله السيد ولد أباه، "المواطنة في عصر مابعد الدولة الوطنية"، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 20، خريف 1428، 2007، سلطنة عُمان، ص17.
- (540) مجموعة مؤلفين، العولمة.. المفاهيم الأساسية، (تحرير: انايل موني وبيتسي ايفانز)، ترجمة: آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص286.
- (541) بول شاوول، نحن والحداثة والعولمة، مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، السنة 42، العدد 485، لعام 2004، ص33.
- (542) يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ص127.
- (543) Michael Novak: The end of the secular Age, in (Religion and the American Future, Editors: Christopher DeMuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp.10-11.
- (544) ناثر ديب: الدّين والعلمانيّة في الفكر الغربيّ من هيغل إلى هابرماس.

www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

المصادر والمراجع العربية والمعربة

1. ابن خلدون، المقدمة، أو كتاب العبر وديوان المتبدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج1، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1999.
2. ابن رشد، تلخيص السياسة، نقله إلى العربية وحققه وعلق عليه وقدم له: حسن مجيد العبيدي، دار الفرقد، سوريا، ط2، 2011.
3. ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده آملی، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1418 ق-هـ.
4. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط4، 2005.
5. ابو نصر الفارابي، آراء اهل المدينة الفاضلة، منشورات الجمل، بغداد وبيروت، ط1، 2014.
6. ابو نصر الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، دار المناهل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1987.
7. ابو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية: الملقب بمباديء الموجودات، حققه وقدم له وعلق عليه: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.
8. احسان الملائكة، أعلام الكتاب الإغريق والرومان، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001.
9. أحمد امين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، 1935.
10. أحمد جمال الظاهر، دراسات في الفلسفة السياسية، مكتبة الكندي، أربد، ط1، 1988.

11. أدولف هتلر، كفاحي، ترجمة: لويس الحاج، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2012.
12. أرسطو طاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، بيروت- بغداد، ط1، 2009.
13. أرسطو طاليس، علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924.
14. أريك وايلي، هيغل والدولة، ترجمة: نخلة فريفر، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007.
15. أفلاطون، رجل الدولة، نقله إلى العربية: أديب نصور، دار بيروت ودار صادر، بيروت، 1959.
16. ألن تورين، ما الديمقراطية؟، ترجمة: عبود كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2000.
17. إمام عبد الفتاح إمام: توماس هوبز.. فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985.
18. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2001.
19. اميل برهيه، تاريخ الفلسفة (ج2): الفلسفة الهلنسية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.
20. اميل برهيه، تاريخ الفلسفة (ج3): العصر الوسيط والنهضة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.
21. انطوني دي كرسيني وكينيث مينوج، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، ترجمة: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2012.
22. انعام الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، بيروت، ب.ت.
23. ايريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، ط1، 2006.

24. إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية: فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، ط1، 2012.
25. إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، دار المدى للثقافة والنشر، العراق - سوريا - لبنان، ط1، 2007.
26. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث: الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2011.
27. بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1962-1963.
28. بول ريكور، العادل، ج1، تعريب: مجموعة، تنسيق: فتحي التريكي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون "بيت الحكمة"، قرطاج، ط1، 2003.
29. ت.ج. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1938.
30. توم بوتومور: مدرسة فرنكفورت، ترجمة: سعد هجرس، دار أوياء، طرابلس - ليبيا، ط2، 2004.
31. توماس هوبز، اللفيثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة: ديانا حبيب حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، الفارابي وكلمة، لبنان والإمارات، ط1، 2011.
32. ثروت بدوي، أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، دار النهضة العربية، مصر، 1967.
33. جاكين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط1، 2002.
34. جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة: بولس غانم، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1972.
35. جان جاك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الانسانية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1995.

36. جان جاك روسو، إميل أو في التربية، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، 1956.
37. جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي: من المدينة إلى القومية، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط5، 2006.
38. جان كلود فريس، القديس أوغسطين، ترجمة: عفيف رزق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ب.ت.
39. جبران مسعود، الرائد: معجم لغوي عصري، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1992.
40. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط3، 1995.
41. جورج بوردو، الليبرالية، ترجمة وتقديم: رجب بودبوس، دار الأصالة والمعاصرة، ليبيا، 2009.
42. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، الكتاب الأول، ترجمة: حسن جلال العروسي، وتصدير عبد الرزاق السنهوري، ومراجعة عثمان خليل، دار المعارف بمصر، 1954.
43. جون اهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: علي حاكم وحسن ناظم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
44. جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
45. جون رولز، قانون الشعوب مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام، ترجمة: ناطق خلوصي، مراجعة وتقديم: فاتن حمدي، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2006.
46. جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة: ليلي الطويل، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، ط1، 2011.
47. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الرحمن بدوي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2006.

48. جون لوك، في الحكم المدنيّ، نقله إلى العربيّة: ماجد فخري، اللجنة الدوليّة لترجمة الروائع، بيروت، 1959.
49. جون ليشته، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من النيويّة إلى ما بعد الحداثة، ترجمة: فاتن البستاني، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
50. حسن مجيد العبيديّ، آراء أهل المينة الفاضلة للفارابيّ، المركز العلميّ العراقيّ، بغداد، دار ومكتبة بصائر، بيروت، ط1، 2010.
51. حسن مجيد العبيديّ، جغرافيّة التفلسف: دراسة لأثر المناخ في المواقف الأخلاقيّة للإنسان وإنتاجه للفكر عند الفلاسفة اليونان والعرب المسلمين، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 2011.
52. حتّه آرنت، أسس التوتاليتاريّة، ترجمة: انطوان ابو زيد، دار الساقبيّ، بيروت، ط1، 1993.
53. حتّه آرنت، في الثورة، ترجمة: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
54. حتّه آرنت، في العنف، ترجمة: إبراهيم العريس، دار الساقبيّ، بيروت، ط1، 1992.
55. خليل أحمد خليل (إعداد)، معجم المصطلحات السياسيّة والدبلوماسيّة، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت، ط1، 1999.
56. ديريك هيتز، تاريخ موجز للمواطيّة، دار الساقبيّ، بيروت، ط1، 2007.
57. ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ط1، 2012.
58. رايوند كارفيلد كيتيل، العلوم السياسيّة، ترجمة: فاضل زكي محمد، مكتبة النهضة، بغداد، 1963.
59. ريتشارد تارنس، آلام العقل الغربيّ: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، نقله إلى العربيّة: فاضل جتكر، العبيكان، كلمة، السعودية والامارات، ط1، 2010.

60. ريديكوب، فيرن نيوفيلد، من العنف إلى التراحم، ترجمة: سهيل نجم ومصطفى ناصر، دار الرواسم، بغداد، ط1، 2012.
61. ستيفن ديلو وتيموثي ديل، التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني، ترجمة وتقديم: ربيع وهبة، المشروع القومي للترجمة، مصر، 2010.
62. عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، إشكالية السلطة: تأملات في العقل الشرقي القديم والإسلامي الوسيط، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط1، 2005.
63. عبد الرحمن بدوي، إيمانويل كانط: فلسفة القانون والسياسة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.
64. عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم، بيروت، 1979.
65. عبد الرضا الطعان وعامر الفياض وعلي عباس، إشكالية السلطة في تأملات العقل الغربي عبر العصور، دار الشؤون الثقافية، وزارة الثقافة، بغداد - العراق، ط1، 2011.
66. عبد الرضا الطعان، تاريخ الفكر السياسي الحديث، جامعة بغداد - كلية العلوم السياسية، ب.ت.
67. عدنان السيد حسين، تطور الفكر السياسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2009.
68. علاء طاهر: مدرسة فرانكفورت - من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1987.
69. علي الحمودي: فلسفة كانط السياسية.. الفكر السياسي في حقل الفلسفة النظرية وفلسفة الأخلاق، تعريب: عبد الرحيم العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2007.
70. علي عباس مراد، جدلية الدين والسياسة في الفلسفة الإسلامية: دولة الشريعة عند ابن سينا، ابن النديم للنشر والتوزيع ودار الروافد الثقافية - ناشرون، الجزائر ولبنان، ط1، 2013.

71. علي عبد الواحد وافي، المدينة الفاضلة للفارابي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ب.ت.
72. عمر مهيل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر، ط1، 2005.
73. غيوم سيرتان بلان، الفلسفة السياسية في القرن التاسع عشر والعشرين، ترجمة: عز الدين الخطابي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2011.
74. فالح عبد الجبار: محاضرات في النظرية الاجتماعية، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2008.
75. فرانسيس وولف، أرسطو والسياسة، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994.
76. فرانك أدولف، المجتمع المدني.. النظرية والتطبيق السياسي، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، 2009.
77. فردريك انجلز، مبادئ الشيوعية، دار الفارابي، بيروت، ط3، 2007.
78. فؤاد زكريا، دراسة لجمهورية أفلاطون، وزارة الثقافة المصرية، دار الكتاب العربي، 1967.
79. كارل ماركس وفردريك انجلز، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة: فؤاد ايوب، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 1967.
80. كارل ماركس، المسألة اليهودية، ترجمة: نائلة الصالح، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2003.
81. كارل ماركس، مخطوطات 1844: الاقتصاد السياسي والفلسفة، ترجمة: الياس مرقص، منشورات وزارة الثقافة السورية، 1970.
82. ماركس وانجلز، البيان الشيوعي، ترجمة: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت وبغداد، 2015.
83. كريستيان دولا كامباني، الفلسفة السياسية اليوم: أفكار - مجادلات - رهانات، ترجمة: نبيل سعد، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 2003.

84. مارسيل بريلو وجورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسيّة، الأهليّة للنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
85. مجموعة باحثين، التّأصيل النقديّ للحدّات وما بعدها: قراءة في الفلسفة الكانطيّة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الانسانيّة، الرباط- المغرب، 2009.
86. مجموعة مؤلّفين، أعلام الفلسفة المعاصرة، تحرير: انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، ترجمة ودراسة: نصّار عبد الله، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، القاهرة، 1996.
87. مجموعة مؤلّفين، التحليل الثقافيّ، (مجموعة مترجمين) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2008.
88. مجموعة مؤلّفين، العولمة.. المفاهيم الأساسيّة، تحرير: أنابيل موني وبيتسي ايفانز، ترجمة: آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
89. مجموعة مؤلّفين، الفكر السياسيّ في القرن العشرين، تيرنس بول وريتشارد بيلامي (تحرير)، ترجمة: مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2009.
90. مجموعة مؤلّفين، اللغة والمعنى، الدار العربيّة للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2010.
91. مجموعة مؤلّفين، تاريخ الفكر السياسيّ، تحرير: جان توشار، الدار العالميّة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 1987.
92. مجموعة مؤلّفين، تاريخ الفلسفة السياسيّة، ج1 وج2 تحرير: ليو شتراوس وجوزيف كرويسي، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القوميّ للترجمة، مصر، 2005.
93. مجموعة مؤلّفين، دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير: تد هوندريتش، ج1، ترجمة: نجيب الحصاديّ، تحرير الترجمة: منصور محمد البابور ومحمد حسن ابو بكر، مراجعة عبد القادر الطلحيّ، المكتب الوطنيّ للبحث والتطوير، ليبيا، ب.ت.و-ط-

94. مجموعة مؤلفين، فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007.
95. مجموعة مؤلفين، فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، تحرير: جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، بيروت والجزائر والامارات، ط1، 2008.
96. مجموعة مؤلفين، فلسفة الحق عند هابرماس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2009.
97. مجموعة مؤلفين، ماركس ونقده للسياسة، ترجمة: جوزيف عبد الله، الفارابي والتنوير، بيروت، ط1، 2006.
98. مجموعة مؤلفين، مسارات فلسفية، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، ط1، 2004.
99. مجموعة مؤلفين، معجم العلوم الإنسانية، إشراف: جان فرانسوا دورتيي، ترجمة: جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر وكلمة، بيروت وابو ظبي، ط1، 2009.
100. مجموعة مؤلفين، معجم المؤلفات السياسية، تحرير: فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإيفيلين بيزيه، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، الشبكة العربية للأبحاث والنشر والمؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2013.
101. مجموعة مؤلفين، مفردات الفلسفة الأوروبية: الفلسفة السياسية، إشراف: علي بنمخلوف ومحمد جنجار، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2012.
102. مجموعة مؤلفين، من فلاسفة السياسة في القرن العشرين، تحرير: أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج، ترجمة وتقديم: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2012.
103. مجموعة مؤلفين، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة: الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، إشراف وتحرير: علي عبود

- المحمداوي، تقديم: علي حرب، منشورات ضفاف والاختلاف والأمان، بيروت والجزائر والرباط، ط1، 2013.
104. محمد الأشهب: الفلسفة والسياسة عند هابرماس - جلد الحداثة والمشروعية والتواصل في فضاء الديمقراطية، دفاثر فلسفية - مطبعة النجاح، المغرب، ط1، 2006.
105. محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: المقدمات وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973.
106. محمد فهمي القيسي، تداول السلطة في العراق القديم، دار تموز، سوريا، ط1، 2011.
107. نيقولا مكيافللي، الأمير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان - دار الآفاق الجديدة، ليبيا - المغرب، ط19، 1991.
108. هـ آرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة: سعيد الغانمي، كلمة والمركز الثقافي، ابو ظبي وبيروت، 2009.
109. هارولد لاسكي، الدولة في النظرية والتطبيق، ترجمة: كامل زهيري وأحمد غنيم، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1963.
110. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له: موسى الصدر، منشورات عويدات، بيروت، 2004.
111. هيغل، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2007.
112. ول ديورانت، قصة الحضارة، ج 3 - مج 2، ترجمة: محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، ط3، 1973.
113. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2005.
114. ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط3، 2005.

115. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، وتقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير، بيروت، ط1، 2010.
116. إلياس فرح، تطور الفكر الماركسيّ: عرض ونقد، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1971.
117. ينظر: ميشيل سينيلار، المكيافيلية وداعي المصلحة العليا، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 2002.
118. يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسيّ، ترجمة: جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، دار النهار، بيروت، ط1، 2002.
119. يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.
120. يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدريّ، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2001.
121. يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار، دمشق، ط1، 2002.
122. يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية.. نحو نسالة ليبرالية، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006.
123. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1936.

المجلات:

124. مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العدد 20، خريف 1428، 2007، سلطنة عُمان.
125. مجلة القانون العام وعلم السياسة، تحرير: جاك رويبر وايف غودميه (مجلة فرنسية)، العدد 6، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، مراجعة: وسيم منصوري، 2007.
126. مجلة المعرفة، وزارة الثقافة السورية، السنة 42، العدد 485، 2004.

127. مجلة فضاءات، العدد 12، مارس 2004، المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، ليبيا.

مواقع الإنترنت:

128. نائر ديب: الدين والعلمانية في الفكر الغربي.. من هيجل إلى هابرماس.
.www.assuaal.net/essies/essies.90.htm

المصادر والمراجع الإنجليزية:

1. Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, The Viking Press, 1965, New York.
2. Arendt, Hannah, *The Human condition*, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p.16.
3. Douglas B. Rasmussen: Morality and Modernity: A Critique of Jurgen Habermas's Neo-Marxist Theory of Justice, <http://www.heritage.org/research/lecture>, p.4.
4. Michael Novak: The end of the secular Age, in (*Religion and the American Future*), Editors: Christopher Demuth and Yuval Levin, The AEI Press, Publisher for the American Enterprise Institute, Washington, 2008, pp.10-11.

الفلسفة السياسية



د. علي عبود المحمد دوي

- تدريسي الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد - العراق.
- أمين عام الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.

له مجموعة من المؤلفات منها:

- خطاب الهويات الحضارية:
- دراسة مقارنة بين المنجز الغربي والمنجز الإسلامي.
- الإشكالية السياسية للحدث: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل.
- العنف والشمولية وإمكان استعادة الفعل السياسي.
- بقايا اللوغوس: دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية.

إذا كانت الفلسفة السياسية هي البحث التأملّي الذي يسعى لتحليل وفهم المبادئ أو العناصر الأولية التي يقوم عليها النشاط السياسي العملي، فإننا، بالتأكيد، لا يمكن أن نصنع، بذلك، الفصل بين النظرية والممارسة في الفلسفة السياسية (بمختلف نتاجاتها)، وحتى تلك التي سُميت بالمثالية فإنما هي ردة فعل بالضد مما هو قائم من التردّي أو الضياع أو الانهيار للفعل السياسي. ولذلك يلزم أن تكون الفلسفة السياسية آخذة بالحسبان، دومًا سؤالي: ما الواقع؟ وما يجب أن يكون عليه؟ وهنا تدخل المعيارية أو البحث عن القيمة للممارسة السياسية، أو لمثالها، وتخوم كمالها. وذلك ماسنسى له في هذا الكتاب: إنّه محاولة لكشف هذا الجدل بين الواقع السياسي «الممارسة» والمثال السياسي «النظرية في الغالب»، ومن ثمّ البحث في كليهما. واختبار أحدهما على الآخر، مع التركيز على الجانب النظري، وتمير مسطرة الفلسفة عليه وهي المختزلة هنا بالسؤال: هل هذا ما ينبغي، حقًا، للعيش معًا؟ وذلك يتيح للفلسفة السياسية دراسة الحقائق المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي - السياسي من قبيل مفاهيم: الاستقلال الذاتي، أو الحرية، بوصفهما تقريرًا للمصير، عقلانيًا، أو مفاهيم من مثل العدالة والديمقراطية والحقوق والالتزام السياسي؛ لأجل إتمام هدف جماعي، يكون منطلقًا لأيّ مجتمع يبتغي العيش «معًا» بكرامة، ويسير لتطبيق وظائفه عبر إطار سياسي يضمن له تلك الأهداف.

من مقدمة الكتاب

لوحة الغلاف للفنان العراقي ستار كاووش..



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

دار النشر
عنان



للطباعة والنشر والتوزيع



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhlef
editions.elikhlef@gmail.com